محمد الري شهري

فلسفة الوحي والنبوة

تعريب

خالد توفيق





فَلسفةُ الوَحي والنُّبوَّة

محمّد الرّيشهري

تعريب

خالد توفيق



الرَّيْشَهري ، محمّد ، ١٣٢٥ ـ
فلسفة الوحي والنبوّة / محمّد الرَّيْشَهري ، تعريب خالد توفيق . ـ
قم : دارالحديث ، ١٣٧٥ .
٢٧٢ ص .
المصادر بالهامش و ص ٢٦٩ ـ ٢٧٢ .
العنوان بالإنجليزية AL _VAHY
١. النبوّة . الف. عنوان .
٨ف٩ر/ BP٢٢١ ٢٩٧/٤٣

شابك : ٢ ـ ٢٤ ـ ٥٩٨٥ ـ ٩٦٤ I S B N : 964 _ 5985 _ 24 _ 2

الكتاب : فلسفة الوحي والنبوّة
المؤلّف : محمد الرَّيْشَهري
المعرِّب : خالد توفيق
الناشر : دارالحديث
ليتوغراف : دارالحديث
المطبعة : دارالحديث
الطبعة : الأولىٰ
الكمية : ٣٠٠٠
الثمن : تومان

الهاتف: ٧١٠٠١٠ ، ٧١٠٣٨٧ ـ ٢٥١ ـ ٩٨+ ، ٩٢٩٢٢١ ـ ٢١ ـ ٩٨+ فاكس: ٧١٠٣٨٧ ـ ٢٥١ ـ ٩٨+ ص.ب: ٣٧١٨٥/٣٣١٨

فِهْرِس

اَلْمَوْضُوعَات

الفهرس

القسم الثاني : معرفة الوحي

القسم الثالث : معرفة النبوّة

القسم الرابع : خصائص الأنبياء

القسم الخامس : بحث تحليليّ في عصمة الأنبياء

القسم السادس : وجوب الإيمان بجميع الأنبياء

مقدمة الترجمة العربيّة

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف خلقه أجمعين
محمّد وآله الطاهرين وأصحابه المنتجبين

يكتسب هذا الكتاب مزاياه من عدّة وجوه ، أبرزُها ما يحظى به الموضوع الذي عالجه من شأن رفيع ؛ ذلك أنّ موضوع «النبوّة» من أخطر الموضوعات في حياة البشريّة علىٰ الأرض ، فعند ظاهرة النبوّة في طول التاريخ يقع مفترق طريقين متميّزين ، يتحدّد بهما مصير الإنسان ومسيرته في هذه الحياة الأرضيّة ، وفي حياته الأخرىٰ الخالدة التي يمرّ إليها عبر بوّابة الموت . هذان الطريقان هما : طريق الانفتاح والتواصل الأيجابيّ مع رسالة الأنبياء الإلهيّة إلى الإنسان ، وطريق الإعراض والصدود والعداء والحرب التي يقودها شياطين الإنس والجنّ . وبتعبير أركز : إنّهما طريقان ، يتلألأ أحدهما بسعادة التصديق والإيمان ، ويضجّ الآخر بشقاوة الكفر والجحود والعصيان .

وإنّها لقليلة هي الدراسات الفكريّة المعاصرة التي تبحث في مسألة النبوّة الإلهيّة وظاهرة الوحي ، والتي تجمع بين الحقائق الدينيّة في الموضوع وبين الإثارات التشكيكيّة التي برزت ـ قديماً وحديثاً ـ لتفسير «النبيّ» و «الوحي» على طباق رؤيتها الماديّة أو نصف الماديّة . وهذا الكتاب ـ عزيزي القارىء ـ هو واحد من هذه القلّة من الدراسات . وهذه مزيّة أُخرىٰ من مزاياه .

والكتاب ـ علىٰ صِغَر حجمه ـ مكتنز بالأفكار ، مليء بتفصيلات عالجت الموضوع من أبعاد شتّى ومن زوايا متعدّدة أضفت عليه سمة التنوّع والشمول . ومن هنا حمل كثرةً من العناوين الرئيسة والفرعيّة ـ من خلال أقسامه الستّة ومباحثه الوفيرة ـ تزيد القارىء وضوحاً وتحديداً في المعاني والأفكار .

انطلق المؤلّف ـ لفهم ظاهرة الوحي ـ من حقيقة وجوديّة ملموسة تقوم علىٰ السعي الإنسانيّ ، في حركة دائبة ، للبحث عن «التكامل».. حيث تلتقي غاية الوجود الإنسانيّ هذه بغاية الوحي الكبرىٰ ، بإعتبار أنّ «غاية الوحي هي غاية الإنسان» . وهذه الحقيقة قد جعلت الكتاب يتّسم بالواقعيّة الصادقة ، بعيداً عن التكلّف والاقتسار .

وقد ألقى الكتاب ـ بأُسلوبه السهل القريب ـ أضواءً كاشفة علىٰ حقيقة الوحي والنبوّة ، وخصائص الأنبياء وعصمتهم... مختتماً جولته بالمبدأ القرآنيّ الذي ينصّ علىٰ ضرورة الإيمان بجميع أنبياء الله عليهم السلام ، ﴿لانُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ﴾ في النبوّة العامّة .

وأمسك سماحة المؤلّف بمفاصل هامّة في مبحث النبوّة والأنبياء ، فتوصّل ـ مع قارئه ـ إلىٰ حقيقة مركزيّة يدرك معها أنّ «إنكار النبوّة إنكار للتوحيد» ، مستدلّاً بأنّ «مَن يؤمن بالتوحيد وينظر إلىٰ الكون بوصفه مخلوقاً ينطوي علىٰ الإرادة والشعور لايسَعه ـ من الوجهة العلميّة – أن ينكر الوحي ؛ لأنّ إنكار الوحي يعني إنكار الغاية من وراء الخلق . وإنكار هذه الغاية معناه إنكار الإرادة والشعور في عالم الخليقة» أي إنّه يسُوق إلى القول بعبثيّة وجود العالم ، وهذا ممّا لايقول به ذو فهم واقعيّ سليم ، فلابدّ ـ والحالة هذه ـ من الإيمان بالنبوّة ورسالات الأنبياء .

وفي مبحث «العصمة» تنبّه المؤلّف إلىٰ ضرورة اكتشاف معنى هذه المفردة ، لا من نظريّات الفلاسفة والمتكلّمين .. بل من ينابيع المعرفة الإلهيّة المتمثّلة بالنصّ الدينيّ الأصيل قرآناً وحديثاً ؛ ذلك أنّ الإقبال علىٰ هذين الثقلَين الأساسين من شأنه أن يفتح أمامنا مغاليق المعاني ، ويعرّفنا الكثير من الدقائق الاعتقاديّة التي تتعسّر تجليتُها في غير هذين المصدرين . وهكذا يتوصّل سماحة المؤلّف إلىٰ معنىً للعصمة جدير بالتأمّل والحوار .

ومن مزايا هذا الكتاب أنّه يشارك في مناقشة صور اختارها من الشكوك التي ألقاها في أذهان بعض المتعلّمين الانفتاحُ علىٰ الحياة الفكريّة الغربيّة ، في القرنين الأخيرين ، بما تحمل هذه الحياة الفكريّة الغالطة من منزع ماديّ يهبط بالقضايا الإنسانيّة الرفيعة إلى نظر ماديّ سطحيّ مكبوب لوجهة . وقد ذكّر المؤلّف ـ في هذا الصدد ـ بجهدٍ سابق قام به محمّد رشيد رضا من قبل ، في صدّ هذا الفهم القاصر ومناقشته في كتابه

«الوحي المحمّديّ» . ولعلّه من النافع هنا أن نشير إلىٰ جهد الكاتب الجزائريّ مالك بن نبيّ لإثبات صدق نبوّة النبيّ ﷺ وصدق ظاهرة الوحي القرآنيّ في مقابل التفسيرات الغربيّة المشوَّهة ، من خلال منهج نفسيّ يتّصل بشخصيّة النبيّ ﷺ ، أودعه كتابَه «الظاهرة القرآنيّة» .

إنّ كتاب «فلسفة الوحي والنبوّة» لمؤلّفه فضيلة المحقّق حجّة الإسلام والمسلمين محمّد الريشهريّ قد حفل بهذه المزايا وغيرها ، ممّا يجعله جهداً متميّزاً في هذا المجال . وقد ختم كلّ مبحث من مباحثه بخلاصة لأهم الأفكار ، ممّا يهيّئوه ـ من الوجهة المنهجيّة ـ لأن يكون كتاباً دراسيّاً في متناول الدارسين . شأنه في ذلك شأن سائر مؤلّفات هذا الباحث الجادّ فيما عالجه من شؤون المعرفة الإسلاميّة ، بما تمتاز به من تناول لموضوعات حيويّة في الثقافة الإسلاميّة ، وبما تتّسم به من منحىً تعليميّ ، ومن وضوح في البيان .

الناشر

المقدّمة

إنّ فلسفة الوحي هي ذاتها فلسفة خِلقة الإنسان .

والبحث الدقيق في المناهج والأُطروحات التي ولّدها عقل الإنسان علىٰ أنّها سبيل لخلاص البشريّة وتكاملها.. لا يدَع مجالاً لأدنىٰ شكّ يمكن أن يخامر أيّ عالِم منصف في عجز تلك الأُطروحات عن ضمان خلاص الإنسان وتكامله ، وأنّ أحداً منها لم يُفلح في تحقيق هذا الهدف ؛ وذلك من خلال ملاحظة ضروب التروّي ، والمعاناة ، والظلم ، والشقاء ، والمشكلات التي أخذت بأنفاس المجتمع البشريّ في الماضي والحاضر .

لقد بدأت شعوب العالم المستضعَفة تشعر بالتدريج أنّ سبيلها الوحيد للتحرّر والكمال هو اتّباعها المنهج الذي وضعه لها بارئها ، وأنّ الأُطروحات الّتي ألقاها إليها دعاة نُصرة الشعوب لا تضمن لها الانفلات من نير القوىٰ الكبرىٰ ، وإنّما هي فَخّ لإيقاعها في الأسر ، باسم الخلاص

من شرور الإمبرياليّة .

وطفِقَت هذه الشعوب تعي يوماً بعد يوم أنّها تحتاج ، لنجاتها وسعادتها ، إلىٰ رسول ورسالة من غير رسالة الأفكار المرتكسة في الأثرَة وعبادة الذات .

وغدت الجماهير المغلوبة الواعية في العالَم تتلمس ـ بالتدريج ـ مغزى مقولة «درمنغام» التي تنصّ علىٰ «أنّ ضرورة الأنبياء للعالَم هي تماماً كضرورة القوىٰ الطبيعيّة النافعة الرهيبة ـ كالشمس ، والمطر ، وعواصف الشتاء ـ التي تهزّ الأرض القاحلة الجَدباء فتُحيلها إلىٰ بقاع خصيبة خضراء» .

إنّ هذا هو إحساس هذه الجماهير على الرغم من الدعايات الواسعة التي تبثّها الإمبرياليّة والصهيونيّة العالميّة ضدّ الثورة الإسلاميّة في إيران ؛ هذه الثورة التي فتحت قلوب الجماهير المستضعفة في العالم ، وأشعلت فيها بارقة الأمل .

والكتاب الذي بين أيديكم الآن هو سلسلة من البحوث التحليليّة المستلهَمة من القرآن الكريم ، في فلسفة الوحي والنبوّة ، لإثبات أن حقيقة «الوحي» هي وحدها سبيل نجاة الإنسان وتكامله . كما بحث الكتاب في مسألة التعرّف على أدعياء النبوّة ، وعلىٰ خصائص الأنبياء ومزاياهم .

وبحوث هذا الكتاب هي ، في الأساس ، دروس أُلقيت علىٰ طلبة الحوزة العلميّة في قمّ (مدرسة الكِرمانيّين) ، في خلال السنة الدراسيّة

١٣٩٦ ـ ١٣٩٧هـ ثمّ طُبعت في خريف سنة ١٣٩٨ هـ تحت عنوان «معرفة الرسل والرسالة» .

وعندما قمتُ بتدريسها مرّة أُخرىٰ سـنة ١٣٩٩ ـ ١٤٠٠هـ أرتأيت إجراء بعض التعديلات عليها ، لإعادة طبعها . وها هي نقدّمها إلى القرّاء الكرام باسم «فلسفة الوحي والنبوّة» . والحمد لله أوّلاً وآخراً .

محمّد الرَّيْشهري
١٤٠٠هـ/ ١٩٨١م

القسم الأوّل

الوحي والتكامل

البحث الأوّل

فلسفة الإنسان

للتوفّر على معرفة فلسفة الوحي وغـايته يـنبغي أن يـبدأ البـحث بالإنسان، بحُكم أنّ فلسفة الوحي هي بذاتها فلسفة خلق الإنسان.

فإذا ما استبانت فلسفة الإنسان فإنَّ فلسفة الوحي تكون قد اتّضحت تلقائيّاً، من دون أن تكون ثمّة حاجة لمزيد من التوضيح.

وفي الواقع لايَسَع فـلسفةَ الإنسـان أن تكـون بمـعزل عـن فـلسفة الوجود؛ لأنَّ الإنسان هو جزء من منظومة الوجود. فإذا كان للخليقة من هدف، وكانت قافلة الوجود تتحرّك نحو المقصد المرسوم، فمـن الطـبيعيّ عندئذٍ أن يكون لوجود الإنسان فلسفة وهدف؛ لكونه جزءً من الوجود. أمّا إذا كان العالَم أهوجَ جَهُولاً فلا يمكن عـندئذ تـصوّر حـكمة لوجـود الإنسان. تأسيساً على ما مرَّ ينبغي البحث عن فلسفة الإنسان في أطواء

فلسفة العالم ذاته. وبتعبير آخر، إنّ فلسفة الوحي هي فلسفة الإنسان، وفلسفة الإنسان هي فلسفة الكون. ولنبسط القول الآن في فلسفة الكون.

فلسفة الكون

للتعرّف على فلسفة الكون يقتضي أن ينطلق البحث من «الرؤية الكونيّة»، بحكم أنَّ الاختلاف في ضروب الرؤية الكونيّة يقود إلى الاختلاف في «فلسفة الكون». وعليه فإذا سأل سائل: ما هي فلسفة الكون؟ لزم أن يُقال في جوابه: وكيف تنظر أنت إلى الكون؟

العالم في منظور «الإنسان الإلهيّ» هو وجود ينطوي على الوعي والشعور، انبثق عن الشعور المطلق، المتمثّل بخالق الوجود. أمّا في رؤية «الإنسان المادّيّ» فهو وجود يفتقر إلى الوعي والشعور، يجهل أيّ شيء عن بدايته ومآله. وانطلاقاً من الرؤية الكونيّة الماديّة لا يمكن للكون أن ينطوي على غاية؛ لأنَّ الهَدَفيّة هي من خواصّ الإدراك والشعور، والعالمُ في هذه الرؤية الكونيّة لا شعور له.

ومعنى هذا أنّه ليس للكون فلسفة في إطار الرؤية الكونيّة المادّيّة، وهو حائر يجري بلا هدف. بيد أنَّ الرؤية الكونيّة الإلهيّة يكتسب العالمُ فيها بالضرورة طابعاً غائيّاً؛ إذ لا يمكن أن يكون بلا هدف. ومردّ ذلك أنَّ الكون ظاهرة لها شعور ولها إرادة، والهدفيّة هي لازمة للشعور. أي لا يمكن للموجود الذي يتّسم بالوعي والشعور أن يصدر عنه عمل ليس له من ورائه هدف ولا غاية[1].

---

(١) بشأن الأعمال العبثيّة يمكن بشيء من التأمّل العثور على غايةٍ لها وهدف؛ ذلك أنّـه ليس

ومن هنا يتحتّم، على أساس الرؤية الكونيّة الإلهيّة، أن تكون للعالم فلسفة. ولا يكتسب البحث في فلسفة الخلق والوجود معناه ومدلوله إلّا في إطار هذه الرؤية الكونيّة وحسب.

ولمّا كانت الرؤية الكونيّة الإلهيّة قد ثبتت لنا وقبلناها(١)، فإنّ ما ينبغي أن نتعرّف عليه الآن هو فلسفة العالم.

التكامل غاية للعالم

إنّ أيّ عمل يصدر عن الموجود الذي ينطوي على الإرادة والشعور إنّما يكون لتحقيق واحدٍ من هذه الأهداف الثلاثة:

↩ من الضروريّ أن تكون كلّ غاية هي غاية اجتماعيّة تقترن بفكرٍ تفصيليّ يقوم عليه البناء العقلائيّ في المجتمع؛ فالطاقة الزائدة لدى الطفل تتطلّب حركة كثيرة، وعن طريق هذه الحركة تتحقّق لذّة خياليّة، هي غاية في نفسها.

وبالقياس إلينا نجد أنّ عاداتنا تبعث على اللذة من خلال رسوخ صورة الفعل في المخيّلة، عن طريق الحركة والفعل، وهذه أيضاً بنفسها غاية.

وكذا الحال في ممارساتٍ من أمثال التنفّس وحركة جَفْنَي العين تلقائيّاً، إذ نلمس من خلالها الراحة الطبيعيّة، وهذه غاية في ذاتها. طبيعيّ أنّ العمل الاختياريّ يلزمه الشعور والإرادة وحسب، دون الفكر التفصيليّ، وذلك نظير مانقوم به من التحدّث اختياراً، من دون أن نُعمل الفكر ـ تفصيلاً ـ في نضد الحروف إلى جوار بعضها بعض، أو نُعمل الفكر في تركيب الكلمات والجمل؛ واذن فإنّ جميع الأفعال الاختياريّة تستبطن غاية.

ينظر: اصول فلسفه وروش رئاليسم [أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ]: العلّامة الطباطبائيّ، بالفارسيّة: ٣ / ٢٣٥ ـ ٢٣٦.

(١) ينظر: مباني خدا شناسي (بالفارسيّة) للمؤلّف.

١ ـ تحقيق منفعته الذاتيّة.

٢ ـ تحقيق منفعته ومنفعة الآخرين.

٣ ـ تحقيق منفعة الآخرين.

وفي هذا السياق ليس هناك إمكانيّة لفرضيّة رابعة.

بعبارة أدقّ، إنّ الغاية من وراء العمل الذي يصدر عن الموجود ذي الشعور هي إمّا تحقيق تكامله[1]، أو تكامله وتكامل الآخرين، أو تحقيق تكامل الآخرين.

والآن علينا أن نرى أيّ هذه الفروض الثلاثة قابل للتصوّر بشأن خلق العالم وبالنسبة إلى الله تعالى؟

○ فهل خَلقَ اللهُ العالَم لمنفعته، ومن أجل تحقيق تكامله هو؟

○ وهل أوجد الله الوجود لنفعه ولتحقيق تكامله وتكامل العالَم أيضاً؟

○ أم إنّ الله خلق العالم من أجل تكامل العالم نفسه وتحقيق منفعته؟

والسؤال: أيّ هذه الفروض يمكن قبوله من الوجهة المنطقيّة؟

بديهيّ أنّ الفرض الأوّل لايصحّ؛ لما ثبت في تبيين صفات الله ـ على نحو مفصَّل - أنه (سبحانه) لا يحتاج إلى علّة في وجوده وكمالاته، بل هُما

---

(١) عن هذا الطريق نحنُ نبتغي تحقيق كمالنا وفقاً لقانون التكامل العامّ، ولهذا نبذل من فعّاليّاتنا الوجوديّة كل ما من شأنه أن يحقّق الكمال المذكور ويرتبط به، ونسعى لتحقيقه بصيغة أفعال وجوديّة نبلغ من خلالها كمالنا. فلأجل بلوغ مكان معيّن نتحرّك نحوه، ومن أجل تحقيق الشِّبَع نستخدم اليد والفم، وهكذا... وفي الحقيقة إنّ فعلنا قد تبدّل إلى غاية (هي الشكل الكامل لوجودنا) وعن هذا الطريق تكون حقيقة الغاية عبارة عن الصورة الأكمل لوجود أيّ شيء وقع في طريق التكامل، بالصيغة التي تتحوّل فيها الصورة الناقصة للموجود إلى صورة أكثر تكاملاً، وينظر: اصول فلسفة، مصدر سابق: ٣ / ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

ذاتيّان فيه. وبهذا لا مجال لنفوذ أيّ ضرب من ضروب الفقر والحاجة إليه. وعلى هذا الأساس لايمكن القول بانصراف المنفعة والتكامل إلى الله، لكي يخلق ما يحقّقها له.

بعبارة أخرى، إنّ القول بانصراف المنفعة إلى الله مساوق لنقص واحتياج الموجود الغنيّ الذي لا يحتاج.

وبثبوت بطلان الفرض الأوّل فإنّ الفرض الثاني لا يصحّ أيضاً؛ لأنّ تكامل الله في هذا الفرض هو من ضمن الهدف المنظور. وببطلان الأوّل والثاني لا يصدق بشأن الغاية من خلق العالم ووجود الكون سوى الفرض الثالث. والنتيجة التي تترتّب على هذا أنّ الغاية الوحيدة من وراء إيجاد الله للعالم هو تحقّق المنفعة للعالَم، لا لله (سبحانه)، ومن هنا تكون الحكمة من وراء خلق الكون، هي أن يبلغ كلُّ جزء فيه كمالَه المنشود، من دون أن يعود تكامله على الخالق بأيّة منفعة[1].

وفي جملة واحدة: إنّ التكامل هو الغاية من خلق العالم.

فلسفة الإنسان

عندما ثبت أنّ التكامل هو تعبير عن غاية خلق العالم وفلسفته، فلا يمكن أن يكون للإنسان ـ وهو جزء من الكون ـ من غاية غير التكامل.

---

(١) لمّا كانت موجودات هذا العالم هي فعل الله الخالق، ولكلٍّ منها غاية، وجب أذن أن يكون الفعل هو الغاية، أي غاية الخلق وليس غاية الخالق؛ لأنّ غاية الفاعل، بالمعنى الذي أثبتناه، هي كمال يرمّم نقص الفاعل، ولا يمكن أن يفترض النقص في الخالق، ينظر: اصول فلسفه وروش رئاليسم: ٣ / ٢٤١.

وفي حديث يُنسب إلى الإمام الصادقعليه السلام، أنّ جابر بن حيّان ـ وهو أحد تلامذة الإمام المعروفين ـ سأل الإمام بقوله: لماذا خلق الله الإنسان في هذا العالم وهو يُمِيته؟ ألم يكن من الأفضل أن لا يخلقه لِيميته؟

أوضح الإمام لجابر في جواب سؤاله أنّه ليس ثمّة موت، وما يتجلّى فيّ وفيك بهيئة الموت، إن هو إلّا بداية لحياة أُخرى.

خلق الله الإنسان في هذه الدنيا ليطوي مرحلة من التكامل. وبعد هذه المرحلة يمضي الإنسان إلى نشأة أُخرى بعد أن كان قطع شوطاً أكمل في وجوده، ليشهد هناك مرحلة أُخرى من تكامله[١].

يتّضح ممّا مرّ أنّ الغاية من خلق الإنسان، في إطار الرؤية الكونيّة الإلهيّة، هي التكامل. أمّا في المدارس المادّيّة فلا يمكن العثور على أيّة فلسفة للإنسان [تفسّر خلقه ووجوده]. وهذه المناهج تجرّ الإنسان في نهاية المطاف إلى الإحساس بفراغ الحياة وعبثها، كما اعترف سارتر بذلك.

ما أثبتناه حتّى الآن أنّ التكامل هو الغاية من خلق الإنسان.

والسؤال الذي ينبثق هنا: ما هو التكامل؟ كيف يتحقّق؟ وما هي الأُصول التي يقوم عليها؟

أجوبة هذه الأسئلة نقف عليها في البحوث الآتية.

---

(١) نُسبت تفاصيل الحوار في كتاب «مغز متفكر جهان شيعة» (بالفارسيّة) إلى الإمامعليه السلام. بيد أنّ الاستدلال في المتن، وإن كان صحيحاً يُمكن الاعتماد عليه، إلّا أنّ نسبته إلى الإمام لا تصحّ، إذ لم يَرِد ذكر هذه المحاورة في كتاب من كتب الحديث.

الخلاصة

١ـإنّ غاية الوحي هي بذاتها غاية خلق الإنسان، ولهذا ينبغي أن يبدأ البحث بالإنسان نفسه.

٢ـ لمّا كان الإنسان جزءً من منظومة الوجود، فلا يمكن أن تكون له غاية غير الغاية التي تحكم خلقة هذا العالم.

٣ـتختلف غاية خلق الكون تبعاً لاختلاف الرؤىٰ الكونيّة وتنوّعها.

٤ـلا ينطوي العالم، في إطار الرؤية الكونيّة المادّيّة، على هدف وغاية؛ لأنّ الهدف والغاية هما من لوازم الشعور ومقتضياته. وقد افتُرِض العالَم، في الرؤية المادّيّة، وجوداً خالياً من الشعور.

٥ـ لا يمكن للعالَم، في الرؤية الكونيّة الإلهيّة، ألّا تكون له غاية؛ لأنّه ينطوي على الوعي والشعور، والموجود ذو الشعور لا يصدر عنه فعل بلا هدف ولا غاية.

٦ـالتكامل هو الغاية من خلق العالم في الرؤية الكونيّة الإلهيّة؛ لأنّ خالق العالم غنيّ لا تُداخله حاجة، ولا يمكن تصوّر التكامل بشأنه، ذلك أنّ التكامل يساوي الفقر والحاجة.

البحث الثاني

التكامل والرسالة

انتهينا في البحث السابق إلى نتيجةٍ مؤدّاها أنّ الغاية من وراء الخلق هي التكامل، وعليه ينبغي لهـذا العالَم أن يطوي بشكـلٍ طـبيعيّ مسـاراً معيّناً، حتّى يبلغ الغاية من وجوده.

وعند هذه النقطة يُطرح البحث في طريق التكامل، والدليل المـرشد إليه، والرسالة التي ينطوي عليها. أي ينبغي أن يتّضح هنا أيّ سبيل ـ من بين السبل ـ هو سبيل التكامل؟ ومن هو المرشد الذي يـدلّ عـلى هـذا السبيل؟ وأخيراً.. ما هي رسالته؟

إنّ طريق التكامل يتفاوت في الظواهر المختلفة.

ومن هنا احتاجت أيّة ظاهرة، في ابتغاء تكاملها، إلى دليل ورسالة

يختصّان بها؛ فطريق تكامل الجماد هو غيره في النبات، وطريق تكاملهما هو غير طريق تكامل الحيوان، وطريق تكامل هذه الثلاثة هو غير طريق تكامل الإنسان.

يمكن توزيع الظواهر الكونيّة، في نطاق تقسيمٍ عامّ، إلى مجموعتين هما:

١ ـ الظواهر التي تكون رسالة تكاملها والدليل إليه مركوزَين في وجودها، وتلك الظواهر تصيب كمالها الذي يناسبها بتوجيه تلك القوّة الخفيّة المودَعة فيها.

٢ ـ الظواهر التي لا تكون رسالة تكاملها والدليل إليه ممّا أُودع فيها، وتكامل هذه الموجودات يرتبط برسالة تكون خارج وجودها.

رسالة التكامل في بنية الظاهرة

تقع الموجودات التي تفتقد للإرادة والاختيار في القسم الأوّل بشكلٍ عامّ، أي يكون دليل التكامل ورسالته ممّا يكمن في داخل وجودها، ولهذا السبب لا تحتاج ـ لتحقيق غايتها الوجوديّة ـ إلى رسولٍ من خارج ذاتها.

يقول القرآن الكريم بشأن الهداية العامّة التي تعمّ جميع الموجودات، على لسان موسى عليه السلام:

﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾[1]

---

(١) طه: ٥٠.

إنّ كافّة الحيوانات ـ بدءً من الكائنات المجهريّة الدقيقة إلى أكبر أنواع الحيوان ـ تعرف بدقّة كيف يجب أن تعيش، وهي في هذه المعرفة لا تحتاج إلى التعليم، أي أنّ دليلها كائن في عمق وجودها، وأنّ مرشدها مركوز في داخلها.

ويعبّر القرآن الكريم عن هذه الحقيقة، بشأن عالم النحل، بهذه الصيغة:

﴿وأوحىٰ رَبُّكَ إلى النّحْلِ أنِ اتّخِذي من الجبالِ بُيوتاً...﴾[1]

ولا يُقصد من «الوحي»، في هذا الموطن، أنّ الله بعث إلى النحل نبيّاً يعلّمها كيف تعيش، وكيف تبني بيوتها، وكيف تتناول الطعام وتصنع العسل، بل المنظور هو ذلك النداء الداخليّ الممتزج بوجودها، الذي يضعها في مسير التكامل بصيغة جبريّة.

كما إنّ جميع النباتات تعرف، بفعل ما تستلهمه من المرشد المودَع في وجودها، كيف تتغذّى، والكميّة التي تمتصّها من الماء ومن مختلف عناصر التربة، ومقدار ما تجذبه من الضوء.. كي تبلغ الكمال الذي يليق بها ويناسبها.

وإذا أردنا أن نتجاوز عالم الحيوان والنبات، فإنّ الجمادات تنطوي هي أيضاً على دليل تكاملها في باطن وجودها؛ فكلّ ذرّة من ذرّات المادّة تعرف وظائفها بشكلٍ كامل. إنّ الإلكترون يعرف بدقّة كيف ينبغي أن

---

(١) النحل: ٦٨.

يدور حول البروتون، وما هي المسافة اللازمة بينهما، وفي أيّ سرعة عليه أن يُتمّ الدوران. كما يعرف البروتون وبقية الأجزاء الأُخرى في الذرّة وظائفها على نحوٍ تامّ، وهي تتحرّك في خطّ التكامل حركة جبريّة.

رسالة التكامل خارج بنية الظاهرة

ينتمي الإنسان إلى القسم الثاني من الظواهر، ومن هنا فإنّ رسالة تكامله ليست مركوزة في داخله، وفي أصله وطبيعته. ولهذا السبب لا يستطيع أن يصل إلى التكامل من دون توجيه من الخارج، وهداية تأتيه من وراء دائرة وجوده.

من المؤكّد أن يرد هنا هذا الاعتراض: هل الإنسان أقلّ شأناً من النبات والجماد لكي تقولوا إنّ رسالة تكامل الذرّة والقمح والبعوضة كائنة في صميم وجودها وطبيعتها، بحيث لا تحتاج إلى دليل للتكامل من الخارج في حين يحتاج الإنسان إلى ذلك؟

نقول في الجواب: كلّا، ليس الإنسان أقلّ شأناً من الجماد، بل هو أكرم الموجودات وأعلاها شأناً. ولهذا السبب نفسه لم يكن نداء التكامل مودَعاً في طبعه ووجوده.

بعبارة أُخرى: إنّ للإنسان مزيّة التفوّق والأفضليّة على جميع الموجودات التي تفتقر إلى الإرادة، وتُساق في خطّ التكامل جبراً؛ بحكم كون رسالة التكامل ليست مركوزة في صميم وجوده، وهو من ثمّ ليس

مجبراً أن يتحرّك على خطّ التكامل وفي مساره، بل بمقدوره أن يسلك بدلاً من التكامل طريق التردّي والانحطاط.

وما ينبغي أن نثبته الآن أنّ نداء التكامل ورسالته لا وجود لهما داخل طبيعة الإنسان وخلقته، ومعنى ذلك أنّ العلم والفكر ليس بمقدورهما الكشف عن رسالة تكامل الإنسان؛ فالعلم مهما بلغ من الرقيّ ليست له القدرة على التخطيط لحياة الإنسان وتكامله.

إذا ثبتت هذه المسألة فسيتّضح سرّ النبوّة ويتبيّن مغزىٰ الوحي، وتتجلّىٰ فلسفة حاجة الإنسان إلى الرسول الإلهيّ.

الخلاصة

١ ـ تتفاوت رسالة التكامل قياساً إلى الظواهر المختلفة. ومن هنا فكلّ ظاهرة تنطوي على رسالتها التكامليّة الخاصّة التي تقترن بها وترافقها.

٢ ـ الظواهر على قسمين: ما تكون رسالة التكامل مودعة في صميم وجودها، والظواهر التي تقع رسالة تكاملها خارج طبيعتها ووجودها.

٣ ـ لمّا كان تكامل الإنسان شأناً اختياريّاً، فهو لم يحمل بطبيعته رسالة التكامل ولم ينطوِ وجوده عليها، ولهذا هو بحاجة دائماً إلى دليل من خارج ذاته.

البحث الثالث

شروط معرفة رسالة التكامل

إذا أردنا أن نعرف ما إذا كانت رسالة التكامل مندرجة في صميم وجود الإنسان أم لم تكن كذلك، علينا أن نتبيّن أوّلاً: هل بمقدور الفكر والعلم أن يكشفا عن قانون تكامل الإنسان؟ وإذا كان بمقدورهما ذلك فكيف تتمّ العمليّة، ووفق أيّة شروط؟

ولكن قبل الإجابة عن هذا السؤال نرى من الضروريّ تبيين هذه المسألة، وهي: ما الذي يمثّل قاعدة التقنين: رغبة الناس أم حاجتهم؟

اساس عمليّة التقنين

ليس ثمة شكّ في أنّ أساس عمليّة التقنين التي تتحرّك باتّجاه تكامل الإنسان هي حاجة الإنسان وليس رغبته. ومردّ ذلك إلى أنّ الرغبة إذا

كانت هي القاعدة فلا يمكن للقانون الذي ينتج عنها أن يأخذ على عاتقه مهمّة النهوض برسالة التكامل الإنسانيّ، ولا أن يعبّر عن مؤدّاها ومضمونها؛ بحكم وضع الإنسان وكونه خُلِق حرّاً، له مطلق الاختيار في أن يختار سبيل التكامل أو سبيل الانحطاط.

ولهذا نقول: إنّ نظام الجمهوريّة الإسلاميّة هو الذي يجب أن يحكم إيران، لا بل العالم برمّته، وليس الجمهوريّة الديموقراطيّة ولا الجمهوريّة الديموقراطيّة الإسلاميّة؛ لأنّ رغبة الناس تبقىٰ محترمة، من وجهة نظر الإسلام، إلى الحدّ الذي لا تتضادّ فيه مع حاجاتهم، أمّا ما وراء ذلك فلا.

وأساس التقنين في الحكومات الديموقراطيّة هي رغبة الشعب وما يريده، فإذا قُدِّر أن تعارضت الرغبة مع الحاجة، فإنّ ما يُقدّم هو رغبة الشعب على حاجته. على سبيل المثال، يعرف الجميع في الحكومات الديموقراطيّة أن تناول المشروبات الكحوليّة مضرّ بجسم الإنسان وروحه، وهي تنال من سلامة المجتمع أيضاً، وبذلك تكون بحاجة إلى قانون يقضي بتحريمها، بيد أنّ الذي يحصل في حال ميل الناس إلى تناولها، هو أن تتمّ المصادقة على قانون يستجيب لذلك الميل ويبيح تناولها. أمّا الحكومة التي تريد أن تنهض برسالة التكامل الإنسانيّ وتأخذ بمسؤوليتها فتراها تبادر ـ خلافاً لميول الناس ـ إلى منع كلّ ما تقتضي حاجةُ المجتمع تحريمه، حتّى لو كان الجميع يبتغون ذلك المحرّم ويميلون إليه.

إنّ القانون الذي لا يتحرّك باتّجاه تكامل الإنسان، ويكون انطلاقه من رغبة الناس، ليس من الضروريّ أن يتّصف المشرّع فيه بأيّ شرط،

بل يكفي المقنّن أن يعرف ما ترغب فيه الأغلبيّة، بغضّ النظر عمّا إذا كان ما تريده يصبّ في نفعها أو ينتهي إلى ضررها. أمّا إذا كانت القاعدة في التشريع هي حاجة الإنسان، واستهدف القانون أن يمضي في الطريق الذي يؤمّن الحاجات الواقعيّة للبشر، ويقود إلى تفتّح الاستعدادات الإنسانيّة العظيمة فإنّ ما يجب أن يتّسم به المشرّع الذي يمارس التقنين، هو شروط ثلاثة:

أ: معرفة الإنسان.

ب: معرفة أُصول التكامل.

ج: التحرّر من الخوف والهوى.

ومع فقدان أيّ شرط من هذه الشروط الثلاثة لن يكون بمقدور المقنّن أن ينتهي إلى تدوين قانون التكامل الإنسانيّ.

وما نتوفّر عليه في هذا البحث هو أن نبيّن كيف يتعذّر على المشرّع أن يرسم برنامج التكامل الإنسانيّ من دون هذه الشروط الثلاثة، ثمّ ننعطف في البحث الرابع الآتي للإجابة عن هذا السؤال: هل يمكن للإنسان أن يمتلك هذه الشروط؟

نعرض أوّلاً إلى بيان الشروط الثلاثة المذكورة.

معرفة الإنسان

الشرط الأوّل لتدوين قانون تكامل الإنسان هو معرفة الإنسان نفسه، وإن لم يُعرف الإنسان فكيف يمكن أن تُعرف أُصول تكامله؟ ومن

ثُمّ: كيف يمكن أن يوضع قانون من أجل تكامله؟

إنّ التخطيط لتكامل الإنسان وتدوين قانون خاصّ بذلك، من دون معرفة الإنسان نفسه، هي عمليّة تشبه على نحوٍ دقيق تحضير دواء من دون معرفة الداء. وفعل مثل هذا ليس خالياً من النفع وحسب، بل يعود ليكون ضارّاً خطراً، وبتعبير ألكسيس كاريل:

«في الواقع إنّ الحياة لا تكون موفّقة إلّا بالانقياد إليها وفق قوانينها الخاصّة؛ إذ يجب أن تكون البيئة متساوقةً وحاجات جسمنا وروحنا. وبعبارة أُخرى: يجب أن تكون منسجمة وفطرتَنا وطبيعتنا»[1].

لذلك كلّه إذا شاء الفكر والعلم أن يكشفا عن رسالة تكامل الإنسان ـ في محتواها ومضمونها والغاية منها ـ فلا سبيل لهما إلى ذلك إلّا أن يعرفا الإنسان أوّلاً، ويكشفا عمّا ينطوي عليه هذا الكائن المعقّد المدهش من استعدادات وطاقات وأسرار، كما عليهما أن يحيطا بكافّة احتياجات البشر الفرديّة والاجتماعيّة في أُفق الزمان.

معرفة أُصول التكامل

لنفرض أنّ العلم والفكر البشريّين بلغا حدّاً من التقدّم يمكنهما من الكشف عن جميع أسرار الوجود الإنسانيّ، ويؤهّلهما لإدراك كافّة حاجات هذا الكائن ذي التركيبة المعقّدة فهل تكفي هذه المعرفة بمفردها لتدوين قانون تكامل الإنسان؟

(١) انسان موجود ناشناخته [الإنسان... ذلك المجهول] ص ١٣، الترجمة الفارسيّة.

الجواب بالنفي بلا شكّ؛ لأنّ معرفة الداء مسألة ومعرفة الدواء مسألة أُخرى. إنّ معرفة استعدادات الإنسان وحاجاته هي غير معرفة الأُصول والقواعد التي يكون بمقدورها أن تفضي إلى تفتّح استعدادات الإنسان وتؤمّن له احتياجاته. وهكذا نصل إلى أنّ الشرط الثاني لتدوين قانون التكامل الإنسان يتمثّل بضرورة أن يحيط العلم والفكر بجميع الأُصول والقوانين التي تؤمّن حاجات جسم الإنسان وروحه على أفضل وجه، ومن خلال أقرب الطرق الممكنة، وتقود إلى تفتّح قواه الإنسانيّة، بالإضافة إلى الشرط الأوّل المتمثّل بمعرفة الإنسان.

التحرّر من الخوف والهوى

لنفترض أنّ العلم بلغ درجة من الرقيّ بحيث تحقّقت له معرفة الإنسان من جهة، واكتشاف أُصول التكامل البشريّ من جهة ثانية، فهل بمقدور المقنّن النهوض بمهمّة تدوين قانون تكامل الإنسان، بمجرّد توفّره على هذين الشرطين؟

ستكون الإجابة بالنفي أيضاً؛ لأنّ الواجب يقضي ـ كما أوضحنا في مطلع هذا البحث ـ أن يأخذ المشرّع «حاجة» الناس مِلاكاً لوضع القوانين، لا «رغباتهم وميولهم». ولكي يضع المشرّع القوانين المطلوبة وفق حاجة الناس، عليه أن يلتزم بشرطٍ ثالث يتمثّل بتحرّره من الخوف والهوى، وإلّا فإنّ المشرِّع إذا كان أسير المخاوف والأهواء لا يستطيع أن يقدّم حتّى حاجته الذاتيّة على رغبته الشخصيّة، فكيف

بتقديم حاجات الآخرين ؟!

إنّ الإنسان الذي يمضي أسير الهوى ما أيسر ما يرتكب أعمالاً يعرف بنفسه أنّها تنتهي بضرره تماماً، بل إنّه يقترف من الأعمال ما لا تقترفه حتّى البهائم !

يُنقل عن أحد أساتذة الجامعة اللبنانيّة، أنّ «فانديك» مؤسّس الجامعة الأمريكيّة في بيروت قد دُعي في أحد الأيّام إلى وليمة طعام. وكان فانديك من الأطبّاء المرموقين الذين يحظون بالاحترام، لذا عمد مضيّفوه إلى تكريمه بحرارة والاحتفاء به؛ نظراً لما يكنّونه له من تبجيل، وأخذوا ـ في أثناء تناول الطعام ـ يلحّون عليه لتناول المزيد .وبعد الانتهاء من تناول الطعام، قدّموا أنواعاً من الفاكهة والحلوىٰ ورجَوه أن يتناول منها. لم تمضِ ساعة من الوقت حتّى أحسّ فانديك بالأذى وبآلام شديدة في بطنه.

وحيث لم تكن وسائل النقل في ذلك الوقت غير الحصان والبغل والحمار، فقد طَلب أن أن يُجهّز له حماره كي ينقله إلى منزله.

وفي طريق العودة وصل إلى نهرٍ، فأحسّ أنّ حماره عطشان، فترجّل عنه، وشرع الحمار بشرب الماء. وفي تلك اللحظة استذكر عبارات المودّة والمحبّة التي أحاطه بها ضيوفه وإلحاحهم عليه حتّى اضطرّ أن يقدّم رغبة الآخرين على حاجته، فأكل ما أكل حتّى وجِعه بطنه، عندها التفت إلى حماره، وهو يقول يخاطبه:

إشربْ، بحياتي عليك... أرجوك اشرب !

لاحظ فانديك أنّ حماره كان يتهيّأ للحركة دون اكتراث بما قال له بعد

أن شرب كفايته من الماء، وعلى أيّ حال... فقد باء إلحاحه بالفشل وذهبت جهوده ـ مع الحمار ـ أدراج الرياح !

انتبه فانديك إلى نقطة دقيقة، إذ لاحظ أنّ حماره على رغم كلّ ما ينطوي عليه من جهل وفقدان للعقل، قد اعتمد حاجتهِ ملاكاً في شربه الماء، ولم يُعْنَ برغبة صاحبه ورجائه.

هذه الملاحظة قادته إلى أن يصيح دون إرادة منه :

«يا حمار، أنت فانديك وأنا الحمار!»

وممّا قرأته في أحد الكتب أنّ أُستاذاً تحدّث في مؤتمر عن مضارّ الكحول. وقد بحث المسألة بأُسلوب شيّق انطوىٰ على دقّةٍ متناهية، فما كان من أحد الحضور وقد وقع بشدّة تحت تأثير كلام الأُستاذ إلّا أن عزم على أن يبادره بالشكر عندما يلقاه خارج المؤتمر. وبعد مدّة أبصر صاحبُنا المعجب بالأُستاذَ المتحدّث وهو يمرّ في الشارع، فقصده بشوق لكي يتقدّم له بالشكر بَيْد أنّ ما يؤسىٰ له أنّه رأى الأُستاذ يترنّح في مشيته، وعندما أنعم النظر أدرك أنّ الأُستاذ ثمِل!

والآن، إذا أراد أمثال هؤلاء الأشخاص أن يتحوّلوا إلى مشرّعين، فهل يأخذون حاجاتهم وحاجات الآخرين مِلاكاً أم يكون الأساس رغباتهم ورغبات الآخرين ؟

الخلاصة

١ـ ينبغي أن تكون حاجات الإنسان ـ وليس رغباته ـ هي الأساس الذي تُبنىٰ عليه عمليّة تدوين قانون تكامل الإنسان. وعليه يكون المِلاك الأصليّ للتقنين في الحكومةالإسلاميّة هو حاجاتالمجتمع؛ خلافاً لما عليه الحكومات الديموقراطيّة. أمّا رغبات المجتمع فإنّها تظلّ محترمة مادامت لا تضادّ الحاجات الواقعيّة لذلك المجتمع.

٢ـ يجب أن يتوفّر المشرّع على ثلاثة شروط، ليكون بمقدوره أن يدوّن قانون التكامل الإنسانيّ، وهذه الشروط:

أ: معرفة الإنسان.

ب: معرفة أُصول التكامل.

ج: التحرّر من المخاوف والهوىٰ.

٣ـ يتمثّل الدليل على وجوب الشرط الأوّل بكون تدوين قانون التكامل منبثقاً عن معرفة الإنسان وإدراك حاجاته، والإحاطة باستعداداته. ومن دون توافر هذه المعرفة يغدو التخطيط لتكامل الإنسان من قبيل تحضير دواء من دون تشخيص الداء.

٤ـ أمّا الدليل على وجوب الشرط الثاني فهو يتمثّل بأنّ معرفة

الإنسان هي غير معرفة تلك الأُصول والقواعد التي بمقدورها أن تـؤمّن احتياجات البشر وتفجّر فيه استعداداته، ومن البديهيّ أنّ عمليّة تدوين قانون التكامل الإنساني تحتاج إلى المعرفة الثانية أيضاً .

٥ـأخيراً يتمثّل الدليل على وجوب الشرط الثالث في أنّ المشرّع إذا كان أسير الذاتيّة والأهواء أو كان أسير المخـاوف، فلن يستطيع أن يقدّم حاجاته ـ هو نفسه ـ على رغباته، فكيف بتقديم حاجات الآخرين ؟!

البحث الرابع

الإنسان وشروط التشريع

هل بمقدور الفكر والعلم أن ينهضا بـالكشف عـن بـرنامج التكـامل الإنسانيّ؟

أوضحنا في البحث السابق أنّ المـشرّع بمـقدورة أن يكـون حـاملاً لرسالة تكامل الإنسان إذا توفّر على ما يلي:

١ ـ أن يعرف الإنسانَ نفسه.

٢ ـ أن يدرك أُصول التكامل

٣ ـ أن يكون مبرّأ من الهوىٰ والخوف.

وما نريد أن نعرفه في هذا البحث هو: هل بالإمكان أن تتوافر هذه الشروط للإنسان حقّاً؟

يشكّل الجواب عن هذا السؤال أساس البـحث في النـبوّة وفـلسفة

الوحي، فإذا استطاع العلم أن يوفّر الشروط الآنفة، فبمقدوره بلا شكّ أن يكون حاملاً لرسالة تكامل الإنسان أيضاً، وعندئذ لا يغدو الإنسان بحاجة إلى الوحي؛ إذ هو ينطوي على رسالة التكامل في وجوده. أمّا إذا عجز العلم عن توفير تلك الشروط فلا يستطيع جزماً أن يأخذ على مسؤوليّته النهوض برسالة التكامل الإنسانيّ. ولمّا كان الإنسان فاقداً لرسالة التكامل في تكوينه وطبيعته، فسيكون بحاجة إلى الوحي، لكي يبلغ الغاية من وراء الخلق ويحقّق معناها؛ وبحاجة إلى مرشدٍ يهديه إليها من خارج وجوده.

وما نتوفّر على بحثه الآن، هو: هل بمقدور الفكر والعلم أن ينهضا بمهمّة توفير تلك الشروط ؟

ما هو الإنسان؟

انّ الإجابة عن هذا السؤال تشكّل الخطوة الأُولى في طريق معرفة رسالة التكامل؛ لأنّ معرفة أُصول تكامل الإنسان وإدراكها هي عمليّة غير ممكنة من دون معرفة الإنسان نفسه ـ كما أوضحنا ذلك ـ ولم يتمكّن العلم حتّى الآن أن يجيب عن هذا السؤال.

لقد أضحت مسألة معرفة الإنسان في قرننا الحاضر بصيغة لغز، ظلّ الفكر البشريّ عاجزاً عن حلّه رغم ما أُوتيَه من تقدّم منظور أثار الإعجاب.

نقرأ في نصّ دالّ:

«إذا أخذنا بنظر الاعتبار أنّ معرفة الإنسان طُرحت بصيغة موضوع علميّ وفلسفيّ منذ زمان أرسطو حتّى الآن؛ أي منذ (٢٣٠٠ ـ ٢٤٠٠) سنة، فإنّ القاعدة تقضي بأنّ الإنسان لابدّ أن يكون معروفاً، بيد أنّ الحاصل أنّه كلّما ازداد الاقتراب إلى القرن العشرين، أصبح لغز الإنسان أكثر تعقيداً وبدأ محاطاً بمزيد من الألغاز، حتّى آل الأمر أخيراً إلى أن يعترف مفكّرون كبار في علم الإنسان المعاصر بعجزهم عن معرفة حقيقة الإنسان أساساً، بل بلغ الحال ببعضهم ممّن سعىٰ في البحث وراء معرفة حقيقة الإنسان، ـ متوسّلاً بأكثر من منهج، ومطوّفاً بين عدد من الاتّجاهات والمدارس ـ إلى أن يصاب بالإحباط والخيبة في مسعاه، بحيث مات ولم يقدّم حتّى تعريفاً للإنسان».

«لقد أفضت مساعي ألكسيس كاريل الذي جهَد جُهدَه لمعرفة الإنسان ووضع علم باسم «علم الإنسان» إلى أن يصف الإنسان بأنّه: «ذلك الكائن المجهول»! كما يدلّ على ذلك أثره الكبير الذي يحمل العنوان ذاته. وهذه نتيجة تبعث علىٰ الكثير من التأمّل؛ فألكسيس كاريل يحمل جائزتين من جوائز «نوبل» في علم وظائف الأعضاء (علم الفسلجة) ووصل العروق، وهو إلى ذلك واضع فرع «علم الإنسان» في مؤسّسة روكفلر للمرّة الأولى في العالم، بالإضافة إلى أنّه يعدّ مؤسّس علم الإنسان وواضعه، ومع ذلك كلّه خلصت نتيجةُ جميع بحوثه العلميّة والفلسفيّة إلى عنوان: الإنسان ذلك المجهول»[1]!

---

(١) نيازهاى انسان امروز [احتياجات الإنسان المعاصر] ص ٤٧ ـ ٤٨.

يُبدي ألكسيس كاريل نظره حول معرفة الإنسان في هذا الكتاب، بالصيغة التالية:

«إنّ العلوم التي تبحث في الكائنات الحيّة بشكل عامّ وفي النوع الإنسانيّ على وجه الخصوص، لم تحرز حتّى الآن تقدّماً كافياً، بل هي ما تزال قابعة في المرحلة الوصفيّة.

والحقيقة أنّ الإنسان هو منظومة معقّدة غامضة غير قابلة للتجزئة والتفكيك، ولا تمكن معرفته بسهولة. وليس هناك حتّى الآن مناهج تفي بمعرفته في أجزائه وفي كونه منظومة، وفي طبيعة علاقاته مع المحيط الخارجيّ. وعمليّة بحثٍ مثل هذه تستدعي بالضرورة استخدام تقنيات كثيرة وعلوماً معيّنة، بحيث ينكبّ كلّ علم من هذه العلوم على دراسة بُعدٍ من هذه المنظومة المعقّدة وجزء من أجزائها، حتّى يتمخّض الجهد عن ثمرة خاصّة، ثمّ تستمرّ العمليّة قُدماً بالقدر الذي يسمح به تكاملها التقنيّ.

ولكن في النتيجة تبقىٰ مجموعة هذه المفاهيم المنتزعة من ذلك النهج الدراسيّ، عاجزة عن إدراك واقع الإنسان. إذ ما تزال هناك نقاط مهمّة مظلمة، ولم تستطع علوم التشريح والكيمياء والفسلجة والنفس، وعلم التربية والتاريخ، وعلم الاجتماع، والاقتصاد بفروعها أن تدرك كُنه وجود الإنسان.

في ضوء ذلك لا يعبّر الإنسان الذي يتعرّف عليه المتخصّصون في كلّ فرع من هذه العلوم، عن الإنسان الواقعيّ، بل هو شبح صنعته تقنيات ذلك العلم...»[1].

(١) انسان موجود ناشناخته [الإنسان ذلك المجهول] ص ٢ ـ ٣ الترجمة الفارسيّة.

ويقول: «الأمر المؤكّد أنّ البشرية بذلت جهداً كبيراً لإدراك ذاتها، ولكن مع أنّنا اليوم نرث كنوزاً من بحوث العلماء والفلاسفة والعرفاء والشعراء، إلاّ أنّنا لا نعرف عن الإنسان حتّى الآن سوى معلومات ناقصة، هي حصيلة مناهجنا الدراسيّة. أمّا حقيقة وجودنا فقد ظلّت مجهولة بين جموع الأشباح والظلال التي أوجدناها بأنفسنا. إنّ جهلنا بأنفسنا يمتدّ في الواقع ليشمل مساحة كبيرة، إذ ما تزال نواحٍ واسعة من عالمنا الداخليّ مجهولة غير معروفة بالنسبة إلينا، وأكثر الأسئلة التي طرحها الباحثون في حياة الإنسان ما تزال بدون إجابة»[1].

ويضيف: «لقد اتّضح على نحوٍ جيّد أنّ المساعي التي بذلَتها العلوم جميعاً، في دراسة الإنسان لم تثمر شيئاً، وما زالت معرفتنا عن أنفسنا يعتورها الكثير من النواقص»[2].

ويكتب أيضاً: «وباختصار فإنّ بطء تقدّم العلوم التي تتّصل بالإنسان، بالقياس إلى التكامل السريع في مجال الفيزياء والكيمياء والميكانيك والفلَك، معلول لتعقيد الموضوع وغموضه وضآلة الفرص التي تُعين على البحث، كما هو معلول أيضاً للبنية الفكريّة الخاصّة بالإنسان. إنّ تجاوز هذه العقبات هو أمر صعب للغاية، ويجب أن تُبذل مساعٍ كثيرة في هذا السبيل. وحتّى مع ذلك كلّه فإنّ معرفتنا عن أنفسنا لن تبلغ إلى مستوى البساطة والجمال الذي عليه الفيزياء؛ لأنّ العقبات التي تحول دون التقدّم في هذا المضمار ستبقى موجودة دائماً، وعليه يجب الاعتراف بأنّ علم الإنسان هو

---

(١) المصدر السابق ص ٤ ـ ٥.

(٢) انسان موجود ناشناخته ص ٦.

أصعب وأكثر تعقيداً من جميع فروع العلوم الأُخرى»[١].

خلاصة أفكار كاريل، هي:

١ـ لم يحقّق العلم حتّى الآن تقدّماً يُذكر بشأن معرفة الإنسان.

٢ـ لم يتوفّر حتّى الآن منهج لدراسة الإنسان ومعرفته في كلّ جزء من أجزائه، ومن خلال كونه «منظومة متكاملة»، وفي واقع علاقاته بالمحيط الخارجيّ.

٣ـ إنّ الإنسان الذي يعرفه المتخصّصون في مختلف اختصاصات العلوم المعاصرة، لا يعبّر عن الإنسان الواقعي، بل هو ظلّ صنعَته تقنيات ذلك العلم.

٤ـ تعود العلّة في عدم تقدّم العلم في معرفة الإنسان، إلى تعقيد تركيبة هذا الموجود وغموض حقيقته. والعقبات التي تحول دون تحقيق التقدّم على هذا الخطّ، ستبقى مستمرّة دائماً.

وحتّى لو افترضنا زوال جميع العقبات التي تحول دون معرفة الإنسان في المستقبل البعيد أو القريب، بحيث استطاع العلم والفكر أن يُحرزا قدراً من التقدّم يؤهّلها لإدراك حقيقة الإنسان، فإنّ هذا القدر الذي جعل العلم لا يستطيع أن يزيح الستار عن حقيقة الإنسان حتّى الآن، يكفي لإثبات المعنىٰ الذي نتحدّث عنه؛ وهو أنّ العلم لا يتوفّر على الشرط الأوّل الضروريّ لإراءة قانون التكامل.

---

(١) المصدر السابق ص ١١.

العلم ومعرفة أُصول التكامل

أوضحنا حتّى الآن أنّ العلم لم يستطع إلى اليوم أن يعرف الإنسان وأن يدركه، ولمّا كنّا قد بيّنا أنّ «معرفة الإنسان» شرط في معرفة أُصول تكامله، فإنّ النتيجة التي نصل إليها هي أنّ العلم لا يمتلك أيضاً الشرط الثاني من شروط تدوين التشريع، ومن ثَمّ فإنّ ما دفعه حتّى الآن بعنوان كونه قوانين الحياة، لا يقوم على أساس ولا يتّسم بالمنطقيّة، ومَثَل المشرّعين البشر في ذلك مثَل الطبيب الذي يكتب للمريض دواءً معيّناً من دون أن يشخّص داءه.

وعلى ذلك يكمن سرّ تعثّر الحضارة الجديدة وإخفاقها في أنّ ما تتبنّاه من أطروحات وبرامج لتكامل الإنسان وسعادته، يأتي من دون أن تأخذ الإنسان ذاته وما لَه من حاجات واقعيّة بنظر الاعتبار.

ولألكسيس كاريل في هذا المضمار كلام رائع يقول فيه:

«لقد انتهى البناء العظيم المدهش للحضارة الجديدة إلى وضع مؤسف؛ لأنّه ارتفع من دون أن يضع في حسابه طبيعة الإنسان وبنية احتياجاته الحقيقية، ولأنّه أيضاً جاء ثمرة اكتشافات علمية أملَتها المصادفة وتصوّرات الإنسان نفسه ونظريّاته وميوله. وعلى رغم أنّ هذا البناء من صنع أيدينا لكنّه لا يليق بنا ولا يناسب شأننا»[1].

ويضيف:

«إنّ أنواع النظم الحكومية التي هي من إفراز أفكار المنظّرين

---

(١) انسان موجود ناشناخته ص ٢٦.

وتصوّراتهم، ما هي إلاّ قصور من ورق؛ فالإنسان الذي طمَحت إليه مبادىء الثورة الفرنسيّة الكبرى، والإنسان الذي لامس رؤىٰ ماركس ولينين، لكي ينهض بتشييد مجتمع المستقبل، كانا كلاهما غير واقعيّين. علينا أن لا ننسىٰ أنّ القوانين التي تنظّم علاقات البشر بعضهم ببعض ما تزال مجهولة لم تُعرف، وما يزال علم الاجتماع وعلم الاقتصاد علميَن ناقصين، بل كلّ منهما في الواقع شبه علم. وبذلك يبدو أنّ البيئة التي أوجدناها حولنا بمساعدة العلم ممّا لا يليق بنا، لأنّها انبثقت عفوياً بفعل المصادفة ومن دون معرفة وافية بفطرة الإنسان وجبلّته، ومن دون أن تؤخذ طبيعته بنظر الاعتبار»[1].

ويقول أيضاً:

«استطاعت علوم الميكانيك والكيمياء والفيزياء ـ بسبب جهلنا بأنفسنا ـ أن تغيّر بشكل عفويّ أُصول حياتنا القديمة، في حين ينبغي أن يكون «الإنسان» هو معيار كلّ شيء. لقد بدا الإنسان عملياً غريباً في العالم الذي أوجده، لأنّه لم يستطع أن يجعل ذلك العالم لائقاً به، لعدم معرفته بأصله وطبيعته وفطرته.

في ضوء ذلك يجب أن يُنظر إلى السبق الكبير الغير المناسب الذي حقّقته العلوم المادية قياساً إلى العلوم الحياتيّة على أنّه واحد من الحوادث السيّئة في تاريخ البشريّة. إنّ البيئة التي تكوّنت بتأثير فكرنا ومساعدة اكتشافاتنا العلميّة، لم تأتِ متناسبةً معنا، ولا متّسقة مع مقاساتنا ـ ومكوّناتنا ـ بل عادت علينا بالبؤس، وأدّت إلى تحلّل أخلاقنا.

(١) انسان موجود ناشناخته ص ٢٦.

المؤكّد أنّ الجماعات والأُمم التي بلغ فيها التمدّن الصناعيّ ذروة كماله ستكون سريعة الانهيار والاندثار، وتتحقّق عودتها نحو البداوة بشكل أسهل ...»[١].

والنتيجة التي نخلص إليها أنّ جميع القوانين والأُطروحات التي انبثقت عن فكر الإنسان وما تزال تنبثق ليس بمقدورها أن تؤمّن للإنسان سعادته؛ لعدم «تأصّلها» من جهة، ولكونها من جهة ثانية لم تقم على أساس معرفة الحاجات الواقعيّة للإنسان في مختلف الأبعاد.

والبديهيّ في هذا المجال أنّ نظام التكوين لو كان قد أوكل رسالة تكامل الإنسان إلى العلم والفكر، لكان العلم قد كشف عن هذه الرسالة حتّى الآن، ليس هذا وحده وحسب، بل لأدرك الإنسان نفسُه خطّته في الحياة وأُطروحته في التكامل، في جميع عهود التاريخ وعصوره.

سموّ الفكر

لو افترضنا أنّ العلم استطاع يوماً أن يزيح الستارة عن جميع أسرار وجود الإنسان، ويكشف حقيقة هذا اللغز المحيّر الصعب، ـ إضافة إلى إدراكه ما يحتاج إليه هذا الموجود ذو التركيبة المعقّدة في مساره التكامليّ ـ فإنّ الفكر سيظلّ عاجزاً مع ذلك عن النهوض برسالة تكامل الإنسان؛ لأنّه محكوم بشكل طبيعيّ بميوله وطلب منافعه.

---

(١) انسان موجود ناشناخته ص ٣١ ـ ٣٢.

يكتب مونتسكيو الحقوقيّ الفرنسيّ الكبير في هذا المضمار:

«لا وجود لمشرّع لا يأخذ في القانون رؤاه الخاصّة بنظر الاعتبار.

ومردّ ذلك أنّ أيّ مشرّع ينطوي على عواطف وأفكار معيّنة يسعى أثناء وضع القانون إلى درجها فيه والتعبير عنها من خلاله.

فأرسطو يسعى أحياناً من خلال وضع القوانين أن يسكّن أحاسيس الحقد والحسد التي يُكنّه لأفلاطون، وأن يُظهر في مواطن أُخرى علاقة الحبّ والمودّة إزاء الإسكندر.

أمّا أفلاطون فقد كان يشعر بالأذى من استبداد شعب أثينا، وهذا الشعور بالنفرة كان يلمس في قوانينه.

أمّا «ميكافيليّ» فقد كان يحبّ دوق والانتينو، وهذه المحبّة كانت تُفهم من قوانينه.

وبشأن توماس مور الذي تأثر كثيراً بكتب القدماء... فقد كان يريد أن يدير جميع البلدان ببساطة إدارة مدينة من مدن اليونان.

والمراد هنا أنّ القانون يتداخل دائماً مع عواطف المشرّع وأحاسيسه؛ فبعض الأحيان يبدو تأثير تلك العواطف والأحاسيس ضئيلاً في القانون، وفي أحيان أُخرى يقع القانون تحت تأثير عواطف المشرّع ورؤاه الخاصّة بصيغةٍ مطلقة»[1].

---

(١) روح القوانين لمونتسكيو، ترجمة عليّ اكبر مهتدي ص ٧٠٠، مطبعة المجلس، سنة ١٣٢٢هـش.

الخلاصة

١ـ لم يحقّق العلم حتّى الآن تقدّماً يُذكر على خطّ معرفة الإنسان، بسبب تعقيد تركيبته وغموض حقيقته. والعقبات التي تحول دون تحقيق هذا التقدّم هي موانع مستدامة لا تزول.

٢ـ لمّا كانت معرفة الإنسان بمثابة القاعدة التحتيّة لمعرفة أُصول تكامله، ولمّا بدا الفكر البشريّ عاجزاً عن تحقيق معرفة الإنسان، فسيتعذّر على هذا الفكر معرفة أُصول التكامل أيضاً.

٣ـ لكون الإنسان إنساناً فهو لا يستطيع أن يتحرّر من ميوله.

٤ـ لا يتوفّر العلم على أي شرطٍ من شروط التشريع؛ هذه الشروط التي يكفي فقدان أيّ واحد منها لإثبات عدم قدرة الفكر وعجزه عن مجال الإعداد لتكامل الإنسان.

البحث الخامس

المشرّع الوحيد المستوفي للشروط

أثبتنا في البحث السابق أنّ الفكر والعلم مجرّدان من أيّ شرط من شروط التشريع، وهذا يقتضي ـ إذا ركنّا الفكر والعلم جانباً ـ أن نبحث عن الشيء أو الشخص القادر على امتلاك شرائط التقنين.

يكتب جان جاك روسو في هذا المجال:

«للكشف عن أفضل القوانين التي تنفع الشعوب، من الضروريّ أن يكون هناك عقل كلّيّ مطّلع على جميع شهوات الإنسان، من دون أن يكون له أيّ انفعال بها، وهذا العقل الكلّيّ ليست له علاقة بالطبيعة، ولكنّه خبير ومحيط بها علماً.

وإنّ سعادته غير مرتبطة بنا، بَيْدَ أنّه حاضر للإعانة على إسعادنا»[1].

---

(١) قراردادهای اجتماعی [العقد الاجتماعيّ]: جان جاك روسو، الترجمة الفارسيّة.

إنّ ذلكم العقل الكلّيّ المستوفي لجميع هذه الشروط إنْ هو إلّا خالق الكون لا سواه؛ فهو وحده المحيط بجميع أسرار وجود الإنسان، العارف بكافّة حاجاته، وفي الوقت ذاته لا تُتصوّر فيه أيّة حاجة إلى شيء.

إنّ الله (سبحانه) لمّا كان هو خالق الإنسان وموجده، فهو خير من يعرف الإنسان، بحكم أنّ الصانع يعرف مصنوعه خيراً من سواه، يقول القرآن الكريم في هذا المعنىٰ:

﴿وَلَقد خَلَقْنا الإنسانَ ونعلمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُه﴾[1].

ويقول تعالى:

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَن خَلَقَ وَهُوَ اللّطيفُ الخبير﴾؟![2]

تنطوي الآية الأُولى، كما تلاحظون، على نوع من العلاقة بين خلقة الإنسان ومعرفة الخالق بالأسرار والخفايا الباطنيّة لمخلوقه.

ثمّ تكتسب هذه العلاقة في الآية الثانية صيغة برهان غير قابل للإنكار، وذلك بالشكل الذي لا تنطبق فيه على الإنسان وحده، بل تعمّ المخلوقات كافّة؛ إذ من غير الممكن أن يكون الخالق غير عارف بمخلوقاته.

وبه يتّضح أنّ من يعرف الإنسان معرفة كاملة مطلقة هو الله (سبحانه)، فمن جهة هو محيط بكلّ حاجات الإنسان واستعداداته، وهو

---

(١) ق: ١٦.

(٢) الملك: ١٤.

من جهة ثانية يعلم حقّ العلم أُصول التكامل ومنهاجه؛ لأنّه العليم بكلّ شيء[١].

ولمّا كان الله غنيّاً غير محتاج ذاتاً، فلا معنىٰ لأن يُداخله الهوىٰ والخوف، ومن ثَمّ لا يُتصوّر في حقّه أن يأخذ منفعته وضرره بنظر الاعتبار عند وضع القوانين، نقرأ في القرآن الكريم بهذا الشأن:

﴿إنْ تَكْفُروا أنتم وَمَن في الأَرضِ جميعاً فإنَّ اللهَ لَغنيٌّ حَميد﴾[٢].

من التأمّل في المعاني التي مرّت يتجلّى بوضوحٍ السرُّ في تحدّي القرآن لكلّ مفكّري العالم لو اجتمعوا، ومعهم الإنس والجنّ جميعاً على أن يأتوا بكتاب مثل القرآن الكريم لعجزوا وما استطاعوا[٣]. ومردّ ذلكأنّ الشروط المنطقيّة لتدوين كتابٍ مثل هذا، ليست متوفرة فيهم.

التشريع مناط بالله وحده

لما كان الله (سبحانه) وحده الذي يمتلك شروط التشريع، رأينا القرآن الكريم يحصر هذه المهمّة بالله وحده، ويطلق على من يحيد عن قانون الله ولا يحكم به عناوين «الكافر»، و «الظالم» و «الفاسق» ، يقول القرآن في

---

(١) قوله تعالى: ﴿إنّ الله بكلّ شيء عليم﴾ الأنفال: ٧٥، التوبة: ١١٥، العنكبوت: ٦٢، المجادلة: ٧.

(٢) إبراهيم: ٨.

(٣) الإسراء: ٨٨.

هذا المعنى:

﴿إنِ الحكمُ إلّا لله يقصُّ الحقَّ وهو خيرُ الفاصِلين﴾[١].

ويقول بشأن من لا يحكم وفاقاً للقوانين الإلهيّة:

﴿وَمَن لم يَحْكُمْ بما أنْزَلَ اللهُ فأولئك هُمُ الكافرون﴾[٢].

ويقول تعالى:

﴿وَمَن لم يَحْكُمْ بما أنزلَ اللهُ فأولئك همُ الظالمون﴾[٣].

ويقول:

﴿وَمَن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هُم الفاسقون﴾[٤].

إذا تأملنا جيّداً نجد أن عناوين «الكافر، والظالم، والفاسق» تصدُق تماماً على الذين يحكمون وفاقاً لقوانين منبثقة عن عقل الإنسان ومخالفة لقانون الله.

إنّ «الكفر» هو سَتر الحقيقة والتغطية عليها، والكافر هو الذي يواري حقائق الوجود وينكرها. والقرآن الكريم يصف بالكفر من لا يحكم بموجب قانون الله ـ الذي وُضع على طباق الطبيعة الواقعيّة للبشر وابتغاء تكامله ـ ويعتبره كافراً؛ لأنّه ستَر الحقيقة وواراها. ولانّ من يحكم بخلاف

---

(١) الأنعام: ٥٧.

(٢) المائدة: ٤٤.

(٣) المائدة: ٤٥.

(٤) المائدة: ٤٧.

الموازين الإلهيّة يسلب الإنسانَ حقّه الطبيعيّ، فالقرآن يعتبره من هذه الجهة ظالماً.

ولأنّ هذا الإنسان تجاوز حدّه، فهو يخاطبه بأنّه فاسق خارج عن الحدّ.

دور مجلس الشورىٰ في الجمهوريّة الإسلاميّة

يتبادر في هذا المجال سؤال مؤدّاه: إذا كان التشريع حقّاً منحصراً بالله، والإسلام ينصّ على أنّ القانون القابل للتنفيذ هو قانون الله وحده، فما هو ـ إذن ـ الدور الذي يمكن أن يكون لمجلس الشورىٰ في الجمهوريّة الإسلاميّة؟

وما نزال نذكر أنّ أحد شعارات شعب إيران البطل في ذروة وقائع الثورة في التظاهرات، هذه العبارات التي طالما كان يُهتَف بها:

الحكم، .... الإسلام.

القانون، .... القرآن.

القائد، .... الخميني.

لقد ثار شعب إيران المسلم من أجل تطبيق قوانين القرآن الكريم، ومعنى هذا هو أنّ القوّة المقنّنة في الجمهوريّة الإسلاميّة هو الله (تبارك وتعالى)، وهذه الدولة لا تحتاج إلى تشريع جديد؛ لأنّ قانونها قد دُوّن ونزل على قلب النبيّ الزكيّ ﷺ في مجموعة باسم «القرآن». ووظيفتنا الوحيدة في هذا المجال هي استنباط القوانين المذكورة واكتشافها، ثمّ تطبيقها.

في ضوء ذلك لا يبقى موقع للقوّة التشريعيّة، وكون القرآن قانوناً يتنافىٰ مع أُطروحة مجلس الشورى بعنوان كونه مجلساً تشريعيّاً!

هذا هو منطوق السؤال الذي يُطرح على هذا الصعيد.

والجواب: إنّ مجلس الشورى الإسلاميّ في الصيغة التي يكتسبها في الطرح الإسلاميّ لا يتنافىٰ مع كون القرآن قانوناً؛ ليس هذا وحده وحسب، بل كان الباعث إلى تشكيله هو تطبيق أحد قوانين القرآن نفسه.

إنّ القرآن الكريم يعبّر بصراحة عن شواخص المجتمع الإسلاميّ النموذجيّ بقوله:

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾[1].

أي أنّ واحدة من خصائص المجتمع الإسلاميّ أنّه يقيم قضاياه الاجتماعيّة على أساس الشورىٰ وتبادل الآراء.

بيد أنّ النقطة المهمّة التي يحسن الانتباه لها في هذا المجال، أنّ مجلس الشورى في الحكومة الإسلاميّة يختلف اختلافاً جذريّاً عن مجلس الشورى في الحكومات الديموقراطيّة.

مجلس الشورى بين النظامين الإسلاميّ والديموقراطيّ

يمكن تلخيص الفرق الأساسيّ بين مجلس الشورى الديموقراطيّ ومجلس الشورى الإسلاميّ بجملة واحدة، هي أنّ مجلس الشورى في

---

(١) الشورى: ٣٨.

الأنظمة الديموقراطيّة يقوم على أساس رغبة الشعب، أمّا في الحكومة الإسلاميّة فهو يقوم على أساس حاجة الشعب.

إنّ مجلس الشورى الديموقراطيّ لا يفكّر بما يحتاج إليه المجتمع، بل يفكّر بما يريده ويرغب فيه. وبعبارة أُخرى، يمكن تشبيه لمجلس الديموقراطيّ بلجنة طبيّة تقرّر، بعد التشاور، نوع الغذاء الذي يميل إليه المريض أو يريده أغلب المرضى، في حين أنّ مجلس الشورى الإسلاميّ شبيه بلجنة طبيّة تقرّر للمريض، بعد التشاور، نوع الغذاء الذي يحتاج إليه.

عندما تميل الأغلبيّة في مجتمع معيّن إلى تناول المشروبات الكحوليّة، فلا يمكن لمجلس الشورى الديموقراطيّ أن يصادق على قانون يمنع بموجبه المشروبات الكحوليّة، حتّى لو كان جميع أعضاء هذا المجلس يدركون مضارّ الكحول لجسم الإنسان وروحه.

أمّا مجلس الشورى الإسلاميّ فلا يستطيع أبداً أن يُمضي قانوناً يرى أنّه يُلحق الضرر بالمجتمع، حتّى لو مال جميع أفراد المجتمع إليه.

وعند أخذ هذا الأصل بنظر الاعتبار وملاحظة ما انتهت إليه البحوث السابقة (من أنّ خالق الإنسان هو خير من يشرّع لتكامل الإنسان) يثبت أنّ مجلس الشورى الإسلاميّ يستمدّ الخطوط الأصليّة لعمليّة التقنين من الإسلام نفسه. ولكي يُحرز عدم انحراف مقرّراته ـ بعد التشاور ـ عن المعايير الأصليّة، يعرض ما أمضاه وصادق عليه على مجلس حماية الدستور. وهذا ما نصّ عليه دستور الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران؛ إذ

يقوم مجلس حماية الدستور[١] بإخضاع ما انتهت إليه مداولات الأعضاء للدراسة، وعندما يأمن عدم تعارض تلك النتائج مع ضوابط الشرع، يقوم بإبلاغ الحكومة لكي تنفّذ القانون.

(١) يتألّف هذا المجلس، بمقتضى الدستور، من اثني عشر عضواً: ستّة من الفقهاء، وظيفتهم إحراز عدم تعارض قرارات مجلس الشورى وما يسنّه من قوانين مع أحكام الشرع. وستّة من الحقوقيّين، مهمّتهم التأكّد من عدم مخالفة ما يشرّعه المجلس لبنود الدستور. [المترجم].

الخلاصة

١ـ خالق الإنسان وحده هو الذي تتوافر فيه شروط التشريع من أجل تكامل الإنسان، فلأنّه خالقه فهو أعرف به وأدرى بقابليّاته وحاجاته، ولكونه ذا علم مطلق فهو قادر على كشف أُصول تكامله، وبحكم عدم حاجته ذاتاً فهو منزّه من الأهواء مبرّأ من المخاوف.

٢ـ بناءً على ما مرّ، حصر القرآن الكريم مهمّة التشريع بخالق الإنسان وحده، واعتبر من لم يحكم على أساس القوانين الإلهيّة كافراً وفاسقاً وظالماً.

٣ـ الوحي هو القوّة التشريعيّة الوحيدة في إطار الحكومة الإسلاميّة.

٤ـ لا يتنافىٰ أصل الشورى مع كون الوحي هو القوّة التشريعيّة الوحيدة، ووظيفة مجلس الشورى الإسلاميّ هي تطبيق الوحي.

٥ـ يتمثّل الفرق الجوهريّ الأساس بين مجلس الشورى الإسلاميّ ومجلس الشورى الديموقراطيّ في أن الأوّل يأخذ حاجة الناس بنظر الاعتبار، في حين يعتمد الثاني رغبتهم.

البحث السادس

فلسفة الوحي

ما هي حاجة البشر إلى الدين؟

ما هو الفراغ الذي يملؤه الدين في المجتمع؟

ما هو الإسلام؟ وما هي حاجة الإنسان إليه؟

هذه الأسئلة في الحقيقة هي تعبير عن سؤال واحد يكمن جوابه في فلسفة الوحي ـ المحور الأساس لبحثنا ـ.

لقد أشرنا إلى فلسفة الوحي في البحوث السالفة، ومن أجل تنظيم الأفكار وتحديد نتيجتها الأخيرة، نعود إلى تكرار خلاصة ما مرّ معنا من بحوث سابقة:

◘ إنّ غاية خلق الكائنات ـ ومنها الإنسان ـ هي التكامل. (البحث الأوّل).

◙ تحتاج كلّ ظاهرة، لبلوغ تكاملها وتحقيق غاية وجودها، إلى دليل مرشد يكون إمّا مركوزاً في وجودها أو خارجاً عنه، ولا يمكن أن يتحقّق تكامل أيّة ظاهرة من دون هذا الدليل المرشد، (البحث الثاني).

◙ لم يُودِع الخالق الحكيم دليل تكامل الإنسان في داخل كينونته. وعقل البشر لا يستطيع أن ينهض بهذه الوظيفة؛ لأنّه لا سبيل للفكر البشريّ إلى معرفة الإنسان وإدراك مبادئ تكامله. وعلى فرض قدرته على ذلك فهو محكوم بالحاجات والمنافع. (البحثان الثالث والرابع).

◙ إنّ الذي يتوفّر على شروط التشريع والإعداد لتكامل الإنسان هو وحده من أوجد الإنسان وخلق الكون. (البحث الخامس).

والنتيجة المستخلصة من هذه البنود الخمسة أن نظام التكوين وضع دليلاً ورسولاً لتكامل أيّة ظاهرة، وهذا القانون يجري بدون شكّ بشأن تكامل الإنسان بشكل طبيعيّ، وإلّا فلن يكون تكامل الإنسان ممكناً، كما أُشير إليه في البند الثاني. ولمّا لم يكن هذا الدليل المرشد في صميم الإنسان ولا في بنيته الوجوديّة (البند الثالث) تحتّم أن يكون من خارجه، وإلّا فلا يكون للخلقة من هدف فيما يتّصل بالإنسان. وعبثيّة نظام الخلقة والتكوين وعدم غائيّته تتنافى مع كون العالَم مخلوقاً ذا شعور. (لاحظ هذه النقطة جيداً).

ومن هنا يكون إنكار الوحي والنبوّة في الحقيقة إنكاراً للتوحيد. ومن يؤمن بالتوحيد وينظر إلى الكون بوصفه مخلوقاً ينطوي على الإرادة والشعور، لا يسعه من الوجهة العلميّة أن يُنكر الوحي؛ لأنّ إنكار الوحي

يعني إنكار الغاية من وراء الخلق، وإنكار هذه الغاية معناه إنكار الإرادة والشعور في عالم الخليقة.

من هنا يعدّ القرآن الكريم إنكار الوحي معلولاً لعدم معرفة خالق الكون معرفةً صحيحة، إذ يقول:

﴿وَمَا قَدَروا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ إذ قالوا ما أنْزَلَ اللهُ عَلَىٰ بَشَرٍ من شَيْءٍ﴾[1].

لقد تضمّنت الآية على محصّلة جميع الأفكار التي ذُكرت في هذا القسم من الكتاب. فالآية نصّت صراحة على أنّ إنكار الوحي هو نتيجة مباشرة لعدم معرفة الله على نحوٍ صحيح، ولازمة معرفة الله هي الاعتقاد بأصل الوحي والنبوّة.

وبتعبير آخر: إنّ أصل «التوحيد» غير مفصول عن أصل «النبوّة»؛ لأنّ الذي له معرفة صحيحة بالله (تبارك وتعالى) يعرف أنّه (سبحانه) متّصف بكلّ صفات الكمال ومنها صفة الحكمة، ومن هنا فإنّ فعله ذو هدف.

ويعرف أيضاً أنّ الله غير محتاج، وبذلك لا يمكن أن يكون هدفه من خلق الإنسان تحقيق نفع لذاته ولتكامله.

وهكذا تقود معرفته الصحيحة لله إلى أنّ الله خلق الإنسان للتكامل.

ولمّا كان تكامل الإنسان غير ممكن من دون دليل ومرشد، وأنّ هذا

(١) الأنعام: ٩١.

الدليل لم يودَع في طبيعة الإنسان وداخل وجوده: فإنّ النتيجة التي نصل إليها أنّ مرشد الإنسان خارج وجوده. وبه يتّضح أنّ الاعتقاد بالله يلازم الاعتقاد بالوحي والنبوّة، كما أنّ نفي النبوّة يلازم إنكار الله الخالق الحكيم لهذا الكون.

والخلاصة أنّ غاية الوحي هي التكامل، وهذه هي الواقعيّة التي أشرنا إليها في مطلع البحث الأوّل، حيث قلنا إنّ فسفة الوحي تتطابق مع فلسفة خلق الإنسان، وإنّهما شيء واحد. وقد وصلنا الآن إلى نتيجة مُفادها أنّ فلسفة خلق الإنسان هي التكامل، والوحي هو منهج هذا التكامل وخطّته.

هذا الجواب يصلح لجميع الأسئلة التي طُرحت في مفتتح هذا البحث، أي أنّ الدين هو برنامج تكامل الإنسان، والإسلام عبارة عن قانون يؤمّن للإنسان جميع احتياجاته الفرديّة والاجتماعيّة، الماديّة والمعنويّة، في مختلف الأبعاد.

فلسفة الوحي بنظر الإمام الصادقعليه السلام

كانت للإمام الصادقعليه السلام مناظرة مع أحد الزنادقة المادّيّين، تعضد ما ذُكر آنفاً بشأن فلسفة الوحي. يقول هشام بن الحكم في هذا المجال: «سأل الزنديقُ الذي أتى أبا عبداللهعليه السلام فقال: من أين أثبتَّ أنبياء ورسلاً؟ قال أبو عبداللهعليه السلام: إنا لمّا أثبتنا أنّ لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنّا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً لم يَجُزْ أن يشاهده خلقه ولا يلامسوه،

ولا يباشرهم ولا يباشروه، ويحاجّهم ويحاجّوه، فثبت أنّ له سفراء في خلقه، يدلّونهم على مصالحهم ومنافعهم، وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم»[١].

فلسفة الوحي بنظر الإمام الرضا عليه السلام

عن الإمام الرضا عليه السلام بشأن فلسفة الوحي، قال: «فإن قال: فلِمَ وجب عليهم معرفة الرسل والإقرار بهم والإذعان لهم بالطاعة؟

قيل: لأنّه لمّا لم يكن في خلقهم وقواهم ما يُكملون به مصالحهم، وكان الصانع متعالياً عن أن يُرى، وكان ضعفهم وعجزهم عن إدراكه ظاهراً.. لم يكن بدٌّ لهم من رسولٍ بينه وبينهم معصوم، يؤدّي إليهم أمرَه ونهيه وأدبه، ويقفهم على ما يكون به إحراز منافعهم ودفع مضارّهم»[٢].

ومن الضروريّ في ختام هذا الدرس أن نذكر أنّ بعض الباحثين أثبت «النبوّة العامّة» وحاجة الإنسان إلى الوحي، انطلاقاً من أصل التكامل وكون الإنسان اجتماعيّاً وحاجة البشر إلى حلّ اختلافاتهم، باعتبار أنّ حلّ هذه الاختلافات وتأمين العدالة الاجتماعيّة لا سبيل إليهما إلّا عن طريق الأحكام والقوانين التي بُعِثَ بها الأنبياء[٣].

---

(١) البحار: ١٠ / ٩٩، ١١ / ٣٠، نقلاً عن علل الشرائع: ٥١، واحتجاج الطبرسيّ: ١٨٣، وتوحيد الشيخ الصدوق: ٢٥٣.

(٢) البحار: ١١ / ٤٠ نقلاً عن علل الشرائع وعيون أخبار الرضا عليه السلام.

(٣) ينظر تفسير الميزان: ٢ / ١١٥.

ومع أنّ تأمين العدالة الاجتماعيّة هو أحد أهداف وغايات بعثة الأنبياء ـ ممّا سنقف عنده في دروس مقبلة باعتباره أحد أُصول التكامل ـ إلّا أنّ النهج الذي سلكناه في البحوث السابقة أعمّ من هذا الطريق وأشمل، إذ أثبت أنّ ضرورة وجود الأنبياء لا تنحصر في تأمين العدالة الاجتماعيّة، بل تشمل قيادة عمليّة التكامل الإنسانيّ في كافّة أبعاد احتياجات الإنسان.

الخلاصة

١ ـ تقوم فلسفة الوحي علىَ أصلَين، هما:

أ: أصل التكامل.

ب: عدم وجود الهادي إلى التكامل في البنية الوجوديّة للإنسان.

إنّ الجمع بين هذين الأصلين يقود إلى نتيجة مؤدّاها أنّ عمليّة تكامل الإنسان تستدعي بالضرورة وجود دليل ومرشد في نظام الخلقة والتكوين خارج وجود الإنسان، وإلّا فلن تكون عمليّة التكامل ممكنة في غير هذه الحالة، وعندئذ يبدو نظام التكوين متّسماً بالعبثيّة وغياب الهدف، وهذا يتعارض مع المعنى الدالّ على أنّ هذا الوجود هو مخلوق ذو شعور.

٢ ـ إنكار الوحي هو في حقيقته إنكار للتوحيد.

٣ ـ المنهج الذي سلكناه لإثبات الوحي والنبوّة العامّة، هو أشمل وأعمّ من الطريق الذي اختار مسألة تأمين العدالة الاجتماعيّة سبيلاً لإثباتها.

البحث السابع

أجوبة الشبهات

لماذا لم يُخلق الإنسان كاملاً؟

أوّل شبهة تطرأ على صعيد فلسفة الوحي، هي: لماذا لم يخلق الله (سبحانه) الإنسان كاملاً غير محتاج منذ البداية؟ ولماذا لم يُوهب عند خلقته جميع الكمالات التي ينالها بعد معاناة كبيرة؟

الجواب :

أ: إذا كان هذا الإشكال صحيحاً، فإنّه لا يقتصر على خلقة الإنسان وحده، بل يمتدّ ليعمّ عالَم الوجود برمّته؛ إذ يمكن أن يقال عن خلقة الشمس، مثلاً: لماذا لم يُوجِد الله (سبحانه) النور والحرارة دونما حاجة إلى وجود الشمس؟ أو لماذا خلق النبات والفاكهة من أجل تأمين غذاء الإنسان؟ ولماذا لم يؤمّن طعامه بغير وجود النبات؟

تتّسم القوانين التي تهيمن على عالم الوجود بالثبات، وباستعصائها على التغيّر، وعليه فإنّ كلّ ظاهرة توجد من خلال شروط خاصّة، بحيث يغدو وجودها مع تغيّر تلك الشروط أمراً غير ممكن من وجهة نظر العقل[1].

وكذلك الحال بشأن الإنسان؛ وحاجاته لازمة لذاته، وبه يلزم أن يكون تكامل الإنسان ـ مثل تكامل سائر الظواهر الأُخرى ـ طبقاً لقوانين ثابتة في عالم الخِلقة والتكوين، وعلى سُنّة غير قابلة للتغيير.

ب: إذا منح الله (سبحانه) الإنسان بعض الكمالات بصيغةٍ جبريّة فسيتضاءل عندها شأن الإنسان وينخفض؛ لأنّ التكامل الواعي ـ الذي هو الغاية من خلق الإنسان ـ لا يُقارن في قيمته بنمط التكامل الجبريّ.

وبتعبير آخر: لو أنّ الله منح الإنسان الكمال بشكل قسريّ، فإنّه يكون في هذه الحالة قد خلق مَلاكاً لا إنساناً تسجد له الملائكة.

ج: لو أنّ الله (سبحانه) خلق الإنسان كاملاً في أيّ مستوى من المستويات، غنيّاً عن الحاجة، فسيعود السؤال مجدّداً: لماذا يهبه مقاماً أعلى وشأناً أرفع؟ ومؤدّىٰ هذا أن السؤال سيعاد عندئذ على النحو التالي: لماذا لم يخلق الله الإنسان غنيّاً عن الحاجة مطلقاً؟ وبعبارة أجلى سيكون السؤال: لماذا لم يخلق الله الإنسان كاملاً؟ أي: لماذا لم يخلق الله (سبحانه) الإنسان إلٰهاً؟

---

(١) لمزيد من التوضيح يراجع: أُصول فلسفة و روش رئاليسم [أُصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ] ج ٣، المقالة الثامنة.

والجواب عن ذلك أنّه لا يمكن أن يخلق الله (سبحانه) ألهاً؛ لأن كلّ ما يخلقه هو مخلوق له، وهو محتاج إلى الله في الخلق، على أقلّ تقدير. بتعبير آخر، نقول في جواب من يسأل: لماذا لم يخلق الله الإنسان كاملاً؟ هل تقصد الكمال النسبيّ أم الكمال المطلق؟ إن كان المراد الكمال النسبيّ فهذا هو ما عليه الإنسان فعلاً، أمّا إذا كان المراد الكمال المطلق فمن المحال أن يصل الإنسان إلى الكمال المطلق.

لماذا لم تودَع رسالة التكامل في طبيعة الإنسان؟

الإشكال الآخر الذي يبدو في صدد فلسفة الوحي يتمثّل بالقول: لماذا لم يودِع الله (سبحانه) رسالة التكامل والهادي إلى الكمال في وجود الإنسان نفسه؟ أليس من الأفضل ـ بدلاً من بعث النبيّ ـ أن يجعل فكر الإنسان قويّاً إلى الدرجة التي يستطيع بها أن يدرك احتياجاته الواقعيّة بنفسه ويشخّص ـ ذاتيّاً ـ أُصول تكامله، بحيث لا يعود بحاجة إلى النبيّ والوحي وإلى دليل يهديه من خارج وجوده؟

لقد نقل محمّد فريد وجدي في دائرة معارفه هذا الإشكال، عن جماعة باسم «البراهمة»[1]، بالصيغة التالية:

«إنّ الله تعالى إنّما بعث الرسل إلى الناس، ليخرجهم من الضلال

---

(١) البارهمة هم قبيلة بالهند فيهم أشراف أهل الهند، ويقولون إنّهم من ولد «برهم» ملك من ملوكهم قديم، وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا، إلّا أنّهم أنكروا النبوّات، يراجع: دائرة معارف القرن العشرين، محمّد فريد وجدي: ٩ / ٧٢٥.

إلى الإيمان، فقد كان أولىٰ في حكمته، وأتمّ لمراده أن يضطرّ العقول إلى الإيمان به»[١].

الجواب:

أ: لو افترضنا أنّ فكر الإنسان بلغ من القوّة والنضج مستوى أهّله لمعرفة أُصول التكامل ـ على التفصيل الذي مرّ آنفاً ـ فهو لا يستطيع أيضاً أن ينهض برسالة تكامل الإنسان؛ لأنّ الإنسان محكوم بشكل طبيعيّ بميوله ومنافعه النفسيّة. (ينظر البحث الرابع).

ب: أوضحنا من قبل أنّ قانون العلّيّة هو واحد من القوانين الثابتة التي لا يمكن اجتنابها والمفرّ منها في مجال الخلقة وعالم التكوين، وعلى هذا الأساس لا تتحقّق أيّة ظاهرة إلّا في إطار شروطٍ خاصّة. فمن غير المنطقيّ ـ إذن ـ أن نعترض بقولنا: كان من الأفضل لو أنّ الله (سبحانه) أوجد هذه الظاهرة عن هذا الطريق لا عن ذاك؛ لأنّ كلّ ظاهرة محكومة بشروطها الخاصّة.

لماذا أُودِعت في الإنسان الميول الحيوانيّة؟

لو لم تكن في الإنسان ميول حيوانيّة وجواذب مادّيّة تميل به صوب الفرديّة وعبادة الذات لجاءت استجابته لرسالة التكامل إيجابيّة من دون شكّ، ولبلغ كماله المنشود، خصوصاً إذا اقترن انعدام الميول في الإنسان بعمليّة تقوية فكره، فعندئذ لا يحتاج الإنسان إلى الوحي والنبوّة.

---

(١) المصدر السابق.

وهكذا يعود هذا السؤال ليفرض نفسه: ما هي فلسفة وجود هذه الميول والغاية منها وهي تعوق مسار تكامل الإنسان؟

الجواب:

ليس وجود هذه الميول الماديّة في الإنسان لا يُعيق طريق تكامله ولا يسدّه عليه وحسب، بل هي تهيّئ الأرضيّة لتكامل الإنسان أيضاً. وتوضيح ذلك أنّ وجود هذه الميول فيه هي لازمة لا مفرّ منها لإنسانيّته وخصلة لا تنفكّ عنه لكونه إنساناً، فالإنسان موجود ذو بُعدين، بخلاف الحيوانات التي لها ميول مادّيّة فقط، وبخلاف الملائكة التي لها ميول معنويّة فقط. فهو ينطوي على الميول المادّيّة والجواذب المعنويّة في نفس الوقت. وأهميّة الإنسان وعظمته رهن بتضادّه الداخليّ هذا، لكي يستطيع أن يكون موجوداً حرّاً يتحلّى بحرّيّة الاختيار، فيبلغ تكامله الاختياريّ الحرّ الذي يمثّل الغاية من خلقه.

وصفوة القول أنّ عدم خلق هذه الميول في الإنسان يعني خلقه مَلَكاً، وهذا خلاف غاية خالق الكون الحكيم، الذي أراد للإنسان أن يكون مسجود الملائكة، لا مَلَكاً[1].

لماذا أودع الشرّ في عالَم الخليقة؟

من الإشكالات الأُخرى التي وُوجِهَت بها فلسفة الوحي والنبوّة،

---

(١) تنظر: البقرة، الآية ٣٠.

الاعتراض الذي ذكره مؤلّف كتاب «ثلاثة وعشرون عاماً»، وساقه في غمرة من الحماس والضجيج!

سنعرض ما كتبه نصّاً، ثمّ نعطف على تحليله ونقده. كتب:

«ماذا يقول علماء الكلام في باب إثبات «النبوّة العامّة»؟ يذكر علماء الكلام أنّ الله بعث شخصاً على سبيل اللطف، وأمره أن يخلّص الناس من الشرّ والسوء. ولكن دعاة أصالة العقل يردّون: إذا كان الله حريصاً إلى هذا الحدّ على راحة الناس وخيرهم وتنظيم حياتهم، فلماذا لم يخلقهم جميعاً أخياراً طيّبين؟ ولماذا أودع الشرّ والسوء في جبلّة الخلق وطبعهم، حتّى تكون بعد ذلك حاجة لبعث الرسل؟».

الجواب:

على رغم أنّنا لم نستند، في بحثنا لفلسفة الوحيّ ضمن البحوث السابقة، إلى «قاعدة اللطف» التي يتعرّض الكاتب لنقدها، إلّا أن جواب الإشكال يتمثّل بأنّ الله لم يخلق أي إنسان سيّئاً أو شرّيراً، بل كلّ ما خلقه حَسَن. ويعبّر الخالق الحكيم نفسه عن هذا المعنى حين يقول:

﴿الذي أحسنَ كلَّ شيء خلَقه﴾[1].

معنى هذا، إذن، أنّ الإنسان ـ بما أُودع فيه من إرادة وحرّيّة ـ هو الذي أساء استخدام مواهبه الطبيعيّة فأحدث الشرّ.

ومن الواضح أنّ استغلال الوسيلة بشكل سيّء هو غير كون الوسيلة

---

(١) السجدة: ٧.

سيّئة. فما أكثر الوسائل الحسنة النافعة التي تُساء الاستفادة منها!

ويبدو أنّ الكاتب المذكور نفسه قد انتبه إلى هذا الجواب، فعاد ليكتب:

«سيقولون: إنّ الله لم يخلق شرّاً ولا سوءً؛ لأنّه خير محض، بل هي الطبيعة الإنسانيّة نفسها التي تحمل الاستعداد للشرّ والخير على السواء. عندئذ سنجيب: من الذي وهب هؤلاء الأفراد هذه الطبيعة، وهي الطبيعة التي تستبطن ممكنات الشرّ والسوء، كما تستبطن ممكنات الخير والصلاح؟».

الجواب

كما جاء في كلام صاحب الإشكال، إنّ الطبيعة المذكورة هيّأت للإنسان الإمكان والاستعداد والأرضيّة للخير والشرّ معاً، ومثال هذه الطبيعة مثل المذياع والتلفاز والأسلحة التي تُستبطن بنفسها الاستعداد للخير والشرّ على سواء. إنّها أرادة الإنسان هي التي تجعله يستفيد من هذه الوسائل للخير أو للشرّ، فهو ـ إذن ـ مَن يوجِد الخير أو الشرّ.

لقد أدرك الكاتب المذكور أنّ إيمانه بأصل إرادة الإنسان وحرّيّته، يقود إلى اهتزاز اعتراضه، لذلك سعى إلى أن يُثبت أنّ الإنسان فاقد للإرادة والحرّيّة، والقدرة على الاختيار!

يقول في هذا الاتّجاه:

«يضع الإنسان أقدامه في عرصة الحياة، وقد أثّرت في انعقاد نُطفته طبيعة الأمّ والأب والخواصّ المزاجيّة لهما. والطفل الرضيع

يطل على هذه الدنيا بخصائص جسمية وخصائص روحية ومعنوية هي من لوازم تركيبة جسمه وتكوينه الماديّ.

وكما ليس لإرادة الإنسان دخل في لون عينه وشكل أنفه وكيفية حركة قلبه، وقصر قامته وطولها، وقوّة باصرته، أو ضعف كليته... فكذلك ليس له أدنى تأثير في كيفية تركيب مخّه وأعصابه، ولا يدَ له في خصاله الداخلية.

فمن الناس من هو هادئ معتدل فطرةً، ومنهم من هو ذاتاً حادّ متمرّد يميل إلى التطرّف.

ومن الناس مَن له سيرة حسنة محمودة لا يتعدّى على حرّية الآخرين ولا يتجاوز على حقوقهم؛ ومنهم مَن لا يدّخر وسعاً في التسلّط والعدوان. أفَترى أنّ الرسل قد بُعثوا من أجل تغيير هذه الطباع؟ وهل يمكن تحويل (ذو) البشرة السوداء إلى بيضاء بالموعظة، حتّى يمكن تغيير الطبع المائل إلى الشرّ إلى طبع يميل إلى الخير؟

إذا كان الأمر كذلك، فلماذا يظهر تاريخ البشرية المتديّنة وهو مليء بدنس الجرائم والقسوة والأعمال غير الإنسانية؟».

الجواب

إذا أوضحنا الإشكال الآنف الذكر على نحوٍ جيّد فلا نحتاج بعدُ للردّ عليه؛ لأنّ المعترض أجاب نفسه بنفسه.

يقول: خُلق الإنسان بشكل طبيعيّ على شاكلتين؛ فطائفة تمتاز بسوء السيرة، وأُخرى تمتاز بنزاهة السريرة، وكما لا يستطيع الإنسان السيّء أن يُغيّر لون وجهه، فكذلك لا يسعه إلّا الاعتداء والكذب والخيانة! وعلى العكس، لا يستطيع الإنسان الطاهر النقيّ أن يتعدّى ويكذب ويخون!

ثمّ يستنتج بأنّ بعثة الأنبياء لدعوة الناس إلى الصلاح والكمال هو أمر عبثيّ لا طائل تحته!

إنّ تصنيف الناس إلى مجموعتين، مجموعة «صالحة ذاتاً» وأُخرى «سيّئة ذاتاً» هو أمر غير صحيح؛ ذلك أنّهم خُلِقوا جميعاً أسوياء، وأنّ كلّ ما أودعه الخالق الحكيم في تكوين البشر وجبلّتهم من الغرائز المختلفة والقوى الأُخرى كافّة، إنّما هي وسيلة لتكامل الإنسان، بَيد أنّ الإنسان لمّا كان قد خُلق حرّاً تجده يجنح في الكثير من الحالات ليسيء الاستفادة من الوسائل التي توفّر له السعادة، ومن هنا تكتسب الوسائل المذكورة لنفسها عنوان «الشرّ».

إنّ روح الإنسان تتأثّر بالتدريج بتكرار الأعمال السيّئة، حتّى تتطبّع بعد مدّة على خصلة الاعتداء وتتعوّد على الرجس، فيكتسب فعل الجناية والخيانة عند المرء صبغة «الطبيعة الثانويّة». ومع ذلك فهو يدرك في قرارة نفسه أنّه مُنكبّ على عمل السوء، رغم التبرير الذي يسوقه اة حله في الظاهر. وعلى أيّ حال.. فإنّ فطرة الإنسان الأوّليّة وضميره يدعوانه دائماً نحو الطهر والنقاء.

ورغم هذه الحال التي يتحوّل فيها الاعتداء والدنس إلى طبيعة ثانويّة للإنسان، بحيث يرى نفسه ميّالاً إلى «الشرّ» بشكل كامل، فإنّ بمقدوره أيضاً أن يسيطر على نفسه ويتحكّم بها، بالمعنى الذي لا يستوجب الميل إلى الجريمة سلب الإرادة من الإنسان، بحيث يُقدم على ارتكاب الجريمة دون اختيار وبلا وعي وشعور. إنّه لا يسع أيّ إنسان مهما كان شعوره دانياً أن يطال وسيلة الجريمة ـ كالسكّين مثلاً ـ بالمذمّة، بل هو يوبّخ الجاني لأنّه

استخدم هذه الوسيلة في عمل الشرّ؛ إذ السكّين أداة لا إرادة لها، أمّا الجاني فله إرادته وهويستطيع أن يعمل خلافاً لرغبته الباطنيّة.

وبتعبير الأُستاذ الشهيد مرتضى مطهّري، إنّ الأنبياء يريدون أن يدفعوا بالإنسان للثورة على نفسه، أي هم يُعبّئون طبيعة الإنسان وفطرته الأوّليّة ويحشدونها ضدّ طبيعته الثانويّة. رسالة الأنبياء أن يدفعوا بالإنسان للعمل ضدّ ميوله الكاذبة، فينقذ نفسه من أمر الطبائع الثانويّة التي وُجدت فيه من جرّاء تكرار الأعمال السيّئة.

وفي تاريخ النبوّات الإلهيّة أمثلة وفيرة للتحرّر من هذا الإسار تمّت بتوجيه الأنبياء، بعد أن كان أصحابها يعيشون في مُكابدات شديدة.

وفي البيئات الدينيّة في عصرنا أيضاً الكثير من أمثال هؤلاء الأفراد.

في ضوء ذلك، ينبغي أن نقول في جواب الكاتب المذكور الذي يكتب: «إذا كان الأمر كذلك، فلماذا نرى تاريخ البشريّة المتديّنة طافحاً بدنس الجرائم؟!...»:

إنّ هذا التاريخ ـ الذي تتحدّث عنه ـ هو تاريخ جناة استغلّوا نقاب الدين للتستّر على وجههم الواقعيّ، ولم يكونوا ـ قطّ ـ من أتباع الأنبياء الصادقين.

عبثيّة بعثة الأنبياء قرآنيا!

ممّا أشكل به الكاتب المذكور على فلسفة الوحي والنبوّة أيضاً، قوله:

«بالإضافة إلى ما مرّ، يجب على المتشرّعين أن لا ينسوا وجود

عشرات الآيات في القرآن تجعل هداية الخلق وضلالهم تبعاً للمشيئة الإلهيّة، يقول:

﴿إِنَّكَ لا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبَتْ وَلكنَّ اللهَ يَهْدي مَن يَشَاء﴾[1].

ويقول في الآية (٢٣) من الزمر:

﴿وَمَن يُضْلِلِ اللهُ فَمَا لَهُ مِن هادٍ﴾.

ويقول في الآية (١٣) من السجدة:

﴿وَلو شِئْنا لآتَيْنا كُلَّ نَفْسٍ هُداها﴾.

وثمّ آيات عديدة أُخرى تُشعر بأنّ الهداية والضلال بيد الله، نعزف عن ذكرها، لأنّها تخرجنا عن الموضوع وتجرّنا إلى تفاصيل نحن في غنى عنها، بيد أنّ المحصّل الثابت منها أنّ الهداية لا تكون من دون مشيئة الله. وإذا أُضيف إلى ذلك أنّ واقع المجتمع الإنسانيّ لم يتغيّر قيد شعرة، فالقدر المتيقّن أنّ النتيجة المرجوّة من بعث الأنبياء قد ذهبت سُدى، ومن العبث ما يتجشّمه المتكلّمون من عناء في إثبات النبوّة العامة»[2].

الجواب

لما كان قصد الكاتب السفسطة وسَوق الإشكالات وحسب، بدون ممارسة النقد والبحث العلميّ، تراه غضّ النظر عن جميع الآيات التي تبيّن فلسفة الهداية والضلال ـ وهي كثيرة في القرآن ـ وركّز بشكل مُغرض على

---

(١) القصص: ٥٦.

(٢) بيست و سه ساله [السنة الثالثة والعشرون] ص ٣٣.

نقل الآيات التي تخلو من بيان هذه الفلسفة .

صحيح أنّ الهداية والضلال شأنها شأن كلّ ظواهر عالم الوجود ـ ترتبطان بمشيئة الخالق الحكيم وإرادته، ولكنّ النقطة الأساسيّة أنّ هذه الإرادة والمشيئة الإلهيّة لا تمضي من دون مِلاك ومصلحة. لقد رسم الكاتب المذكور صورة لله (سبحانه) تشبه حال الأشخاص العابثين المتلبّسين بالأهواء، الذين يمارسون الأفعال جزافاً من دون أن يراعوا المصلحة والحكمة فيها، في حين تقوم جميع أفعال الله الحكيم ـ الذي يتحدّث عنه القرآن ـ على أساس الحكمة، بما في ذلك هدايته لجماعة من الناس وإضلاله لجماعة آخرين؛ فكلّ ذلك يصدر عنه وفق حكمة وعلى قاعدة المصلحة، وقانون العلّيّة.

ومن أجل مزيد من تجلية الفكرة نستعرض، بشكل مختصر، رؤية القرآن للهداية والضلال.

جاءت الهداية في القرآن، بشكل عامّ، على ثلاثة معانٍ، هي:

١ ـ التوجيه العامّ لكافّة موجودات العالم في مسير تكاملها وتحقيق الغاية من وجودها، وذلك نظير قوله:

﴿ربُّنا الذي أعطى كُلَّ شيءٍ خَلْقَه ثمّ هدىٰ﴾[1].

٢ ـ إرشاد الإنسان وتوجيهه نحو سبيل التكامل وغاية الخلق، مثل

---

(١) طه: ٥٠.

قوله:

﴿إنّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إمّا شاكِراً وإمّا كَفُوراً﴾[١].

وهذه الهداية هي التي تفسّر بمعنىٰ «إراءة الطريق».

٣ـ وضع الإنسان على طريق التكامل وإيصاله إلى المقصود من خلقه والغاية من وجوده، مثل قوله تعالى:

﴿والّذينَ جاهَدُوا فينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا﴾[٢].

والهداية في هذه الآية الكريمة هي بمعنىٰ: «الإيصال إلى المطلوب» ومرافقة المرء والأخذ بيده حتّى بلوغ الهدف.

لا تقترن الهداية من وجهة نظر القرآن الكريم، في معنيَيها الأوّل والثاني، بأيّ قيد أو شرط. ومعنىٰ ذلك أنّ الله (سبحانه) أرشد كافّة الظواهر الوجوديّة، ومن بينها البشر جميعاً دون استثناء.

أمّا الهداية بالمعنى الثالث (أي الإيصال إلى الهدف، بالإضافة إلى إراءة الطريق) فلها موانع وشروط، فلا يتمّ تحقّقها إلّا بإيجاد الشروط ورفع الموانع، وبيان ذلك أنّه قد ذُكرت في القرآن الكريم أُمور من قبيل الظلم، والكفر، والفسق، والإسراف، والكذب على أنّها موانع لهداية الله. ومعنىٰ ذلك أنّ الله لا يهدي من هو «ظالم»، أو «كافر» أو «فاسق»، أو «مسرف»، أو «كذّاب» أو «كاذب».

---

(١) الدهر: ٣.

(٢) العنكبوت: ٦٩.

وبهذا الشأن يمكن ملاحظة الآيات التالية:

قوله تعالى:

﴿إنَّ الله لا يَهدي القومَ الظالمين﴾[١].

وقوله:

﴿إنَّ الله لا يهدي القومَ الكافرين﴾[٢].

وقوله:

﴿إنّ الله لا يهدي القومَ الفاسقين﴾[٣].

وقوله:

﴿إنّ الله لا يهدي مَن هو مسرفٌ كذّاب﴾[٤].

وقوله تعالى:

﴿إنّ الله لا يهدي من هو كاذب كفّار﴾[٥].

وبإزاء موانع الهداية ـ التي تعدّ بنفسها عوامل الضلال ـ هناك أُمور أُخرى جاءت بعنوان شروط الهداية (الهداية بمعناها الثالث)، من بينها:

---

(١) القصص: ٥٠ وقد تكرّر هذا المعنى في آيات أُخرى مثل: البقرة: ٢٥٨، آل عمران: ٨٦، المائدة: ٥١، الأنعام: ١٤٤، التوبة: ١٩، ١٠٩، الأحقاف: ١٠، الصفّ: ٧، الجمعة: ٥.

(٢) المائدة: ٦٧، وتنظر أيضاً البقرة: ٢٦٤، التوبة: ٣٧، النحل: ١٠٧.

(٣) المنافقون: ٦، وتنظر أيضاً المائدة: ١٠٨، التوبة: ٢٤، ٨٠، الصف: ٥.

(٤) غافر: ٢٨.

(٥) الزمر: ٣.

«الإيمان» بمعنى قبول الحقائق، و «الجهاد» بمعنى السعي الدؤوب لتحقيق المشيئة الإلهيّة، و «التقوى» بمعنىٰ صيانة النفس من الهوى وحفظها من الذنب، و«الإنابة» بمعنىٰ التوبة والأوبة إلىٰالله، و«التمسّك بالله والاعتصام به»، وقد أغضينا عن ذكر الآيات الدالّة عليها رعاية للاختصار[1].

يتّضح من مجموع هذه الآيات أنّ الذين دنّسوا فطرتهم الإنسانيّة النقيّة وسوّدوها بأُمور من قبيل الظلم وكتمان الحقائق وكثرة الأهواء إنّما فقدوا بذلك استعدادهم للهداية، ولم يعد شعاع نور الهداية الإلهيّة يُزهر في قلوبهم المظلمة المحدودة؛ ذلك أنّهم وضعوا أنفسهم خارج مدار الهداية.

يصف القرآن الكريم مثل هؤلاء الناس بالعُمي الذين لا تقدر أسطع مشاعل الهداية على إراءتهم الطريق[2].

ومن الطبيعيّ أنّ الإنسان إذاخرج من مدارالهداية الإلهيّة بفعل ما يقترفه من جنايات، فإنّه يقع في مدار الضلال.

وهذا المعنى هو الذي يعبّر عنه القرآن بـ«الإضلال الإلهيّ».

ومن الجليّ أنّ علّة هذا الإضلال تتمثّل بصفات «الظلم، والكفر، والفسق، والإسراف»[3].

---

(١) تنظر: سورة التغابن: ١١، العنكبوت ٦٩، البقرة: ٢، الرعد: ٢٧، وآل عمران: ١٠١.

(٢) تنظر سورة الروم: ٥٣.

(٣) تنظر سورة إبراهيم: ٢٧، غافر: ٧٤، البقرة: ٢٦ وغافر: ٣٤.

بعثة الأنبياء تتنافى والحكمة !

لا يصدر عن الحكيم اللغو والفعل العبثيّ، وعلى هذا الأساس لا يبعث الله الحكيم الرسلَ إلى الناس، وهو يعلم بتكذيبهم لهم وعدم قبولهم برسالته. وقد نقل محمّد فريد وجدي هذا الاعتراض عن البراهمة بالصيغة التالية:

«وعمدة احتجاجهم [أي البراهمة] في دفعها [أي النبوّة] أن قالوا: لمّا صحّ أنّ الله (عزّوجلّ) حكيم، وكان مَن بعث رسولاً إلى من يدري أنّه لا يصدّقه، فلا شكّ في أنّه متعنّت عابث، فوجب نفي بعث الرسل عن الله (عزّوجلّ)؛ لنفي العبث والعنت عنه»[1].

الجواب

يشبه هذا الاعتراض من يعتبر تأسيس المدرسة وفتح الصفوف وإعداد الأساتذة عملاً عبثيّاً يخلو من المنطق والحكمة، لمجرّد أنّ بعض الطلّاب لا يطالعون دروسهم!

لقد بعث خالق الكون الأنبياء إلى مدرسة الخليقة ليكونوا أساتذة ومربّين، ليقوىٰ الإنسان ـ وهو طالب في هذه المدرسة ـ على أن يكتسب كمالاته التي أُودع في وجوده إمكان الحصول عليها إذا شاء. والذي يحصل في هذا المضمار أنّ مجموعة من طلبة هذه المدرسة تتفتّح طاقاتهم الكامنة

---

(١) دائرة المعارف: فريد وجدي: ٩ / ٧٢٥، وثمّة أدلّة أُخرى ذُكرت للبراهمة في مجال إنكار النبوّة لا حاجة لذكرها والإجابة عنها. ينظر لمزيد من الاطّلاع الملل والنحل: ٢ / ٢٥٠ـ٢٥٢.

بفعل مساعيهم الدؤوبة وبإشراف أساتذة جامعة الخليقة، وهم يسدّون الطريق بذلك على أيّة ذريعة تتذرّع بها المجموعة التي لم تنتفع ممّا أودع فيها من طاقات.

وبذلك لا تبق أيّة حجّة تسوّغ إيراد النقد لنظام الخلقة والتكوين، ولخالق الكون.

لهذا ترى القرآن الكريم يعبّر في عدد من المواطن، عن فلسفة بعث الأنبياء إلى من لا يستجيب لدعوتهم بأنّها تأتي من باب «إتمام الحجّة».

ومن هذه المواطن نشير إلى اثنين، هما:

١ـ قوله تعالى:

﴿وَلولا أنْ تُصيبَهُم مُصيبةٌ بما قَدَّمت أيديهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنا لولا أرْسَلْتَ إلَيْنا رَسُولاً فَنَتَّبِعَ آياتِكَ وَنكونَ مِن المؤمنين﴾[1].

٢ـ وبعد أن يأتي في سورة النساء على ذكر جماعة من رسل الله، يذكر الغاية من بعثهم:

﴿رُسُلاً مُبَشِّرينَ ومُنْذِرينَ لِئَلّا يَكُونَ للنّاسِ على اللهِ حُجّةٌ بَعْدَ الرُّسُل﴾[2].

وبهذا لا يكون للمجرمين في القيامة أيّة حجّة أو عذر لتبرير ما

---

(١) القصص: ٤٧.

(٢) النساء: ١٦٥.

اقترفته أيديهم. وهم بإقرارهم على أنفسهم يَرِدون جهنّم، التي تعدّ لازمة لا مفرّ منها لما اقترفه أولئك من آثام.

يصوّر القرآن الكريم مشهد إدانة المجرمين في محكمة القيامة الكبرى بهذه الصيغة، حيث يخاطبهم الله بسؤاله: «يا معشر الجنّ والإنس ألم يأتكم رسلٌ منكم يقصّون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا»؟! فتراهم يجيبون:

﴿قالوا شَهِدْنا على أنفسنا﴾[1].

وفي آية أُخرى نقرأ:

﴿ألَم يأتِكُمْ نَذِيرٌ﴾؟

فتأتي إجابتهم:

﴿قالوا بلى قد جاءنا نذيرٌ فكَذَّبْنا وقُلْنا: ما نَزّلَ اللهُ من شيءٍ إنْ أنتم إلّا في ضلالٍ كبير﴾.

ثمّ عادوا إلى تأنيب أنفسهم بقولهم:

﴿وقالوا لو كنّا نسمعُ أو نعقِلُ ما كنّا في أصحابِ السَّعير﴾[2]

---

(١) الأنعام: ١٣٠.

(٢) الملك: ٨ ـ ١٠.

الخلاصة

الاعتراض الأوّل: لماذا لم يُخلق الإنسان كاملاً، فلا تكون ثمّة حاجة إلى الوحي وبعثة الأنبياء؟

الجواب:

١ـ الحاجة هي من لوازم ذات الإنسان.

٢ـ ليس للتكامل الجبريّ قيمة التكامل الاختياريّ وفضيلته، وقد أراد الله أن يخلق إنساناً لا مَلَكاً.

٣ـ إذا كان المقصود من الكمال هو الكمال النسبيّ فهذا ما يتّسم به الإنسان، أمّا إذا كان المراد هو الكمال المطلق فهذا ما لا يمكن للإنسان.

الاعتراض الثاني: كان من المناسب أن يقوّي اللهُ عقلَ الإنسان بحيث يشخّص بنفسه منهاج تكامله، ويستغني عن الوحي.

الجواب:

١ـ لأنّ الإنسان محكوم بشكل طبيعيّ بالميول، فإنّه يظلّ عاجزاً ـ حتّى لو قَوِي عقله ـ عن تدوين قانون التكامل.

٢ـ بملاحظة ما لكلّ ظاهرة من موقع خاصّ في نظام الوجود، سيكون هذا الاعتراض غير منطقيّ.

الاعتراض الثالث: لماذا أودع الله في الإنسان ميولاً حيوانيّة، تقف سدّاً أمام تكامله؟

الجواب: ليست هذه الميول غير موصِدة لطريق التكامل وحسب، بل هي برهان على ما يتحلّى به الإنسان من حرّيّة واختيار، ودليل على كونه موجوداً ذا بُعدين، ومن ثَمّ فهي تُهيّء له أرضيّة التكامل الاختياريّ الحرّ.

الاعتراض الرابع: القرآن يقرِن الهداية والضلال بإرادة الله ومشيئته، فلا تظلّ للوحي من غايته.

الهداية والضلال شأنهما شأن بقيّة الظواهر لهما ارتباط بخالق الوجود. بَيْد أنّ زمامهما بيد الإنسان. أي إنّ الانسان يصدر عنه أحياناً فعل يستوجب شمولَه بالهداية الإلهيّة، ويصدر عنه أحياناً عمل يستأهل أن يضلّه الله به.

الاعتراض الخامس: إنّ بعث الأنبياء لمن يكذّبهم هو فعل يتنافىٰ والحكمة!

الجواب: إنّ حكمة الوحي والنبوّة في موارد مثل هذه هي إتمام الحجّة.

البحث الثامن

تفسير التكامل

ثبت حتّى الآن أنّ غاية خلق الإنسان هي التكامل. وأن الوحي هو برنامج تكامل الإنسان. ولننظر الآن إلى المقصود من التكامل: أهو التكامل الماديّ أم المعنويّ؟

هل التكامل ماديّ أم معنويّ؟

تذهب كثرة من «المتزهّدين» الذين ينظرون إلى القضايا الدينيّة بمنظار سطحيّ إلى أنّ رسالة الأنبياء تنحصر في التكامل المعنويّ، ولا تتّصل إلّا بعالم ما بعد الموت.

يعتقد هؤلاء أنّ الأنبياء لا شأن لهم بالحياة المادّيّة وكلّ ما له صلة بالحياة في هذا العالم؛ وهم في الواقع يذهبون إلى فصل الدين عن

السياسة.

إنّ ما ذكره مؤلّف كتاب «السنوات السبع» بعنوان «وظائف الأنبياء» يعكس أفكار أمثال هؤلاء الأفراد الذين سنشير إلى بعضهم.

يكتب:

«ينبغي القول إنّ شأن الأنبياء وأوصيائهم أجلّ من أن يقوموا بتشكيل حكومة، تماماً كما فعل ذلك مؤرخو العالم (باستثناء الغالطين من مؤرّخي أهل السنّة من قبيل الطبريّ ومقلّديه) من فصل لسلسلة الأنبياء عن السلاطين ...» !

يضيف:

«... إذن، يتبيّن من مجموع هذا الكلام أنّ الغرض الأصليّ لبعث الأنبياء هو الدعوة إلى أُصول العقائد الأوّلية (التوحيد، النبوّة، المعاد) ممّا يجب أن يكون لدى جميع البشر، ولا شأن لهم بتشكيل الحكومة، ولم يحرّكوا ساكناً في هذا السبيل اللّهمّ إلاّ ما أُمروا به من دعوة الملوك ليكونوا أُسوةً للآخرين» !

أمّا الخطبة «الشِّقشِقيّة» وانتقادات الإمام عليّ عليه السلام لمن تصدّى لأمر الخلافة، فيقول عنها مؤلّف كتاب «السنوات السبع»:

«إنّ الباعث لكلّ هذا القلق والاستياء الذي أبداه الإمام يعود إلى أنّهم لم يستمدّوا منه مهامّ الزعامة الإسلامية، لا لأنّهم لم يسندوا إليه أمر الخلافة. قسماً بذات الحقّ تعالى، لو أنّهم استمدّوا تكاليف حفظ الإسلام من عليّ لما صدرت منه ومن أولاده كلّ هذه الشكوى من تصدّيهم للخلافة، ولما ذكروهم بهذا النحو من الذكر» !

وأخيراً يكتب المؤلّف المذكور حول آية:

﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾

التي تَصدَح بالولاية المطلقة وحقّ الحاكمية لرسول الله ﷺ والأئمّة الهداة والقادة الربّانيّين، ما نصّه:

«إنّ مراد الإرادة الصدوريّة هو أمر يرتبط بسعادة البشر في الدارين، ولا يعني هذا أكثر من تبيين الوظائف الدينيّة. وما يحدث أحياناً من مباشرة النبيّ الأكرم ﷺ أو الإمام أمير المؤمنين للأُمور فهو ناشئ عن الاضطرار ورعاية المصلحة الشخصية»!

تعكس هذه الأفكار نمطاً من التفكير يفسّر غاية الوحي بالتكامل المعنويّ للإنسان وبعالم ما بعد الموت، وحسب.

ومن الطبيعيّ أنّ مثل هذا التعاطي مع رسالة الأنبياء يقود عمليّاً إلى فصل الوحي عن الحياة وعزل الدين عن السياسة. وهذا هو ما تريده القوى الاستعماريّة ويسعى إليه السياسيّون الدُّنيويّون، فعندما لا يقصد الأنبياء ـ على ما يذهب إليه الكاتب المذكور ـ تأسيس الحكومة وتغيير بنية الوضع القائم، فإنّ الدين عندئذ ـ إلى جوار أنّه لا يشكّل خطراً على القوى الكبرى ـ سيكون نافعاً لهذه القوىٰ.

ربّما يمكن القول إنّ عرض مثل هذا التحليل لمهمّة الوحي قد دفع ببعض المثقّفين الذين لا يحسنون معرفة الإسلام ولم يقرأوا غير بضعة آيات وعدد من الأحاديث إلى المبادرة لحمل الأقلام، ليشرحوا للناس الإسلام الصحيح، باعتبارهم من العارفين بهذا الدين!

وبرزت في الجهة المقابلة لهذا النمط من التفكير قراءة أُخرى لفلسفة الوحي تفسّره على أساس التكامل المادّيّ وحده، بحيث أغفلت جميع الحقائق المعنويّة، وعمدت إلى القضايا التي طرحتها رسالة الأنبياء موصولةً بالتكامل المعنويّ للإنسان، فصرفتها عن وجهتها بسماجة ـ ولكن بحرارة في التعبير ـ إلى وجهة التكامل المادّيّ. حتّى آل أمرها إلى أن نظرت إلى الحياة بعد الموت وإلى الجنّة والجحيم على أنّها أُمور اعتباريّة، فسّرتها على أساس الحياة في هذا العالم وعلّلتها وفق منطلقات التكامل المادّيّ.

وكنموذج لهذا النمط من التفكير في فلسفة الوحي لنتأمّل هذا الجزء ممّا كتبه أحد أفرادهم:

«إذا أخذنا بنظر الاعتبار هيمنة الرجعية على مصير الثورة التوحيدية، وما آل إليه ذلك من استبدال الثقافة الرجعية بثقافتها الثورية، فربّما أمكن التصوّر أنّ للقيامة في نمط التفكير التوحيديّ موضوعية وأصالة ذاتية. وبتعبير آخر: إنّ الهدف من كافّة ما يبذله الإنسان الموحّد من جهود وما يصدر عنه من سعي ومقاومة هو بلوغ القيامة واتّخاذ السبيل إليها... وبصيغة أوضح: يسعى المذهب الحاكم في توجيه أصل الجنّة أو النار ـ باعتبارهما من لوازم ظهور القيامة ـ إلى الإيحاء بأنّ جهد الإنسان المتكامل في إطار النهج التوحيديّ يتمثّل ببلوغ الجنّة، في حين يتمثّل الواقع بأنّ القيامة بجميع عناوينها القرآنية الأُخرى، هي مسألة اعتبارية لا يمكن تصوّر موضوعية لها، بحيث تكون هدفاً للإنسان المتكامل»[1]!

---

(١) توحيد در أبعاد گوناگون [التوحيد في الأبعاد المختلفة] ص ٣١٧.

خطأ التفسيرين

التفسيران الأوّل والثاني للتكامل، في مضمار فلسفة الوحي، كلاهما على خطأ. وقد حذّر الإمام الخمينيّ ﷺ موسّس الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران من هذين التفسيرين، في بيان أصدره قبل انتصار الثورة الإسلاميّة.

من الجليّ أنّ الاتّجاهين قد سلكا سبيل التطرّف، ولم يدركا حقيقة مدرسة الأنبياء وفلسفة الوحي، خصوصاً التفسير الثاني الذي مسخ رسالة الأنبياء وأظهرها بصيغة اتّجاه مادّيّ. ومثل هذا التفسير يتعارض مع الوحي؛ بل هو في الواقع مؤامرة مدروسة تهدف إلى هدم الإسلام.

ونحن وإن لم نكن بصدد تناول النظريّتين الآنفتين بالنقد التفصيليّ، لكن ينبغي أن نقول إجمالاً إنّ البحث في احتياجات الإنسان والمنهج الذي جاء به الأنبياء إلى المجتمع على أساس تلك الاحتياجات، يثبت خطأ النظريّتين كليهما؛ فالإنسان موجود ينطوي على بُعدين، ولحاجاته بالضرورة بُعدان أيضاً، فهو ليس مَلَكاً يستغني عن الاحتياجات الاقتصاديّة والسياسيّة والاجتماعيّة، وهو أيضاً ليس آلة (ماكينة) ينحصر فعله في الانتاج والاستهلاك بحيث تقتصر حاجاته على المادّيّات وحدها، بل الإنسان موجود له حاجاته المادّيّة والمعنويّة معاً.

وبذلك ينبغي لرسالة الأنبياء التي جاءت لتأمين حاجات الإنسان، أن تُشبع كلا الجانبين، وكان من مسؤوليّة الأنبياء الإلٰهيّين النهوض بتكامل البشريّة في جميع أبعاد الحياة.

فلسفة الوحي: التكامل الماذي والمعنويّ للإنسان

عندما أُمر رسول اللهﷺ في بداية البعثة أن يُنذر عشيرته، بيّن فلسفة الوحي في مجال التكامل المادّيّ والمعنويّ للإنسان في كلام رائع، قال فيه:

«أدعوكم إلى كلمتين خفيفتين على اللسان، ثقيلتين في الميزان، تملكون بهما العرب والعجم، وتنقاد لكم بهما الأُمم، وتدخلون بهما الجنّة، وتنجون بهما من النار: شهادة أن لا إله إلاّ الله وأنّي رسول الله»(١).

وعلى هذا، فلسفة الوحي لا تقتصر على التكامل المادّي وحده، كما لا تنحصر بالتكامل المعنويّ وحسب، بل يكون فيها التكامل المادّيّ والمعنويّ للإنسان توأمَين متلازمين.

هل هناك قانونان لتكامل الإنسان مادّيا ومعنويّا؟

بعد إثبات أنّ الوحي هو منهاج التكامل المادّيّ والمعنويّ للإنسان، ينبثق هذا السؤال: هل خطّط هذا المنهاج التكامليّ لوجود قانونين، يختصّ أحدهما بالتكامل المادّيّ والآخر بالتكامل المعنويّ للإنسان، أم أنّ قانون التكامل المادّيّ غير منفصل عن قانون تكامله المعنويّ؟

في الحالة الأُولى ينبغي تمييز قوانين التكامل المادّيّ عن قوانين التكامل المعنويّ، أمّا في الحالة الثانية فيستلزم أن ننظر كيف يمكن لقانون واحد أن ينطوي على نتيجتَين مختلفتين؟

---

(١) الإرشاد: الشيخ المفيد ص ٢٩، منشورات بصيرتي، قم.

ذكرنا فيما سبق أنَّ الوحي هو قانون صاغه خالق الوجود على أساس الاستعدادات الواقعيّة للإنسان واحتياجاته الحقيقيّة، ليبلغ بـه التكـامل. وعليه فإنّ الإنسان هو محور هذا القانون وموضوعه الأصلّي. ولمّـا كـان الانسان كائناً ذا بُعدين فإنّ قانون تكامله هو قانون ذو بعدين أيضاً.

بعبارة أُخرى، كما أنّ جسم الإنسـان وروحـه غـير متحاجزَين، فكذلك لا يمكن لقانون التكامل المادّيّ والمعنويّ أن ينفصل إلى جزءين. ومن هنا، فليس في مدرسة الوحي قانون خاصّ بالتكامل المادّيّ وآخر خالص للتكامل المعنويّ، بل إنّ التكامل المادّيّ والمعنويّ في الإنسان قد أُدغم بعضه ببعض على نحوٍ إعجازيّ، بحيث يقود تطبيق هذه القوانين في المجتمع إلى بلوغ الانسان أسمى الكمالات المعنويّة من جهة، ويؤمّن له من جهةٍ ثانية أفضل صيغ الحياة المادّيّة.

وبذلك يتحقّق للإنسان تكامله المادّيّ والمعنويّ في وقت واحد.

ولإثبات هذه الحقيقة نمرّ ببعض أمثلتها في المجالَين؛ أي نبحث الأمور المادّيّة والمعنويّة من وجهة نظر الإسلام، ليتّضح كيف تتغلغل المـادّيّة في قلب المعنويّة، وكيف تموج المعنويّة في قلب المادّيّة.

أ: اللذّة الجنسيّة والبُعد المعنويّ

لعلّه يندر أن يكون بين اللذائذ المادّيّة ما يحقّق للإنسان من الإمتاع ما تحقّقه اللذّة الجنسيّة، ويقيناً إنّ الكثير سيصاب بالدهشة وهو يسـمع أنّ اللذّة الجنسيّة يمكن أن تحقّق للإنسان مكسباً معنويّاً.

والحقيقة أنّ الممارسة الجنسيّة في الإسلام ـ التي تبدو ممارسة مادّيّة محضة ـ تُفضي إذا كانت مشروعة إلى التكامل المعنويّ والثواب الأُخرويّ[١].

روي عن النبيّ ﷺ أنّ أبا ذرّ سأله سؤالاً يرتبط بالحياة الزوجيّة فأجابه ﷺ:

«ائتِ أهلَك تؤجَر»[٢].

دُهش أبو ذرّ ـ ككثيرٍ منّا ـ من إجابة النبيّ هذه، وقدّر في نفسه أنّ الله (سبحانه) يثيب العبد حيال أُمور معنويّة مثل الصلاة والصوم وغيرهما، فكيف يمكن أن تستحقّ الممارسة الجنسيّة الثواب الأُخروي، وما هي إلّا لذّة مادّيّة ؟!

لذلك عاد ليسأل النبيَّ ﷺ متعجّباً:

يا رسول الله، آتيهم وأُوجر[٣] ؟!

أجابه النبيّ ﷺ: كما أنت إذا أتيت الحرام أُزرت [أي ارتكبت وِزراً

---

(١) لسنا الآن بشأن بيان شروط الثواب المذكور، بل مرادنا أن نبيّن أنّ التكامل المادّيّ والمعنويّ للإنسان مندمجان ببعضهما في مدرسة الوحي. وليس في إثبات ذلك ما ينافي أن يتوقّف ترتّب الثواب الأُخرويّ على الأُمور المادّيّة على شروط من بينها الإخلاص، كما قال رسول الله ﷺ لأبي ذرّ: «يا با ذرّ، ليكن لك في كلّ شيء نيّة، حتّى في النوم والأكل» بحار الأنوار: ٧٧ / ٨٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٤ / ٧٧، بحار الأنوار: ٨١ / ١٦٠.

(٣) نفس المصدر.

وإثماً]، فكذلك إذا أتيت الحلال أُجِرت[١].

ب: الفعّاليّات الاقتصاديّة والبُعد المعنويّ

نعرف أنّ الفعّاليّات الاقتصاديّة إنّما هي لتحقيق لوازم الحياة المـاديّة بالكامل، بيد أنّ الروايات الإسلاميّة تصف هـذا الشأن المـادّي المحـض بكونه «عبادة»، بل تصفه بأنّه أفضل أنواع العبادة.

عن رسول الله ﷺ قال:

«العبادة سبعون جزءً وأفضلُها جزءٌ طلبُ الحلال»[٢].

وعنه ﷺ قال:

«مَن بات كالاًّ من طلب الحلال بات مغفوراً له»[٣].

رأى محمّد بن المنكدر الإمامَ محمّد بن عليّ الباقر عليه السلام في يومٍ صـائف حارّ، وهو متّكئ من شدّة الإجهاد عـلى غـلامين له، يمارس النشـاط الاقتصاديّ في بعض نواحي المدينة [كان عليه السلام يتعاطىٰ الزراعة في بستان له بأطراف المدينة] فدُهش من حال الإمام وخروجه إلى أطراف المدينة في السعي لأمر ماديّ، في مثل هذه الطقس الحارّ، مع ما عليه مـن ضـعف وتقدّم في السنّ، فصمّم مع نفسه أن يعظه!

يقول ابن المنكدر: دنوت منه فسلّمت عليه، فردّ عليَّ بنهر [وزجر]،

---

(١) نفس المصدر.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢ / ١١، ١٣.

(٣) المصدر السابق: ص ١٣.

وهو يتصابّ عرَقاً، فقلت: أصلحك الله، شيخ من أشياخ قريش في هذه الساعة، على هذه الحال في طلب الدنيا! أرأيت لو جاء أجلك وأنت على هذه الحال؟!

ردّ عليه الإمام: لو جاءني الموت وأنا على هذه الحال، جاءني وأنا في طاعة من طاعة الله عزّوجلّ، أكفّ بها نفسي وعيالي عنك وعن الناس. وإنّما كنت أخاف لو أن جاءني الموت وأنا على معصية من معاصي الله.

يقول محمّد بن المنكدر؛ فقلت: صدقت يرحمك الله، أردت أن أعظك فوعظتني[1].

هذان نموذجان من شؤون الحياة المادّيّة يكتسبان، في مدرسة الأنبياء ورسالتهم، محتوىً معنويّاً. وعكس هذا المعنى صحيح أيضاً، أي أن يكون للأُمور المعنويّة، في منهج الأنبياء، دخل مباشر في البناء الأفضل للحياة المادّيّة والطبيعيّة.

ج: دور الصلاة والجهاد في الحياة المادّيّة

الصلاة في منهج تعاليم الأنبياء الإلهيّين هي شريان الحياة المعنويّة للإنسان، وهي باعث للتوجّه صوب واهب نظام العالم، ومعراج الإنسان الترابيّ نحو ذُرى المعنويّة والقرب الإلهيّ. بيد أنّها مع ذلك مؤثّرة في الحياة المادّيّة للإنسان أيضاً، بل نجد في مدرسة الأنبياء ورسالتهم أنّ تطهير

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢ / ١٠.

المجتمع من الدنس والجريمة والظلم والآثام ـ وهذا أهمّ لوازم الحياة المادّيّة للبشر ـ إن هو إلّا أثر من الآثار المتلالئة للصلاة[١].

وكـذلك الجـهاد الذي يُـعدّ في مـنظور الأنـبياء واحـداً مـن أهـمّ عوامل تبلور التكامل المـعنويّ للإنسـان، بحـيث وصـف بأنّـه «لبـاس التقوى»[٢]، وأنّ الشهادة في خطّه لها عنوان أفضل العبادات وخير البرّ[٣].

وله ـ مـع ذلك ـ دور بـنّاء في الحـياة المـادّيّة وفي الهـناءة المـعيشيّة للإنسان.

إنّ الجهاد يبلغ بالإنسان ـ من جهة ـ أسمى درجات الكمال والمعنويّة، حتّى يصل الأمر إلى أن يدخل المجاهدون الجنّة من باب خاصّ، اسمه كما يقول النبيّ صلى الله عليه وآله: «باب المجاهدين»، يدخلونه وهم متقلّدون بسيوفهم[٤].

وله ـ من جهة ثانية ـ صلة مباشرة بعزّة البشر ورفعتهم ورفاههم في هذا العالم.

من هذه الزاوية ترى الإمام عليّاً عليه السلام يقسم في مجال التكامل المـادّيّ والمعنويّ للإنسان أنّ الدنيا والآخرة لا يصلحان إلّا بالجهاد[٥].

---

(١) قوله تعالى: ﴿إنّ الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر﴾، العنكبوت: ٤٥.

(٢) قول الإمام عليّ عليه السلام: «هو لباس التقوى»، وسائل الشيعة: ١١ / ٨.

(٣) عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «فوق كلّ ذي برٍّ برّ حتّى يُقتل الرجل في سبيل الله»، الوسائل: ١١ / ١٠.

(٤) قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «للجنّة باب يقال لها: باب المجاهدين ...»، وسائل الشيعة: ١١ / ٥.

(٥) قول الإمام عليّ عليه السلام: «والله، ما صلحت دنيا ولا دين إلّا به»، وسائل الشيعة: ١١ / ٩.

المجتمع الإسلاميّ الموعود

عندما نصب الإمام عليّ عليه السلام محمّد بن أبي بكر والياً على مصر، كتب له عهداً لكي يقرأه على الناس ويعمل هو بمقتضاه.

بعد أن أوصى الإمامُ الناسَ بالتقوى في بداية تلك الرسالة، أوضح لهم أن في تطبيق منهاج الإسلام في الحياة، تحقيقاً للرفاه المادّيّ والمعنويّ للمجتمع وضماناً لسعادتهم الدنيويّة والأُخرويّة. وقد استشهد بآياتٍ من القرآن الكريم في التدليل على هذا المعنى[1]، ثمّ خلص بعدها إلى القول:

«واعلموا عباد الله أن المؤمنين المتّقين ذهبوا بعاجل الخير وآجله، شاركوا أهل الدنيا في دنياهم، ولم يشاركهم أهل الدنيا في آخرتهم. يقول الله عزّوجلّ:

﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتي أَخْرَجَ لِعِبادِهِ وَالطَّيِّباتِ مِنَ الرِّزقِ * قُلْ هِيَ لِلَّذينَ آمَنُوا في الحياةِ الدُّنيا خالصةً يَوْمَ القيامةِ كَذٰلِكَ نُفَصِّلُ الآياتِ لِقومٍ يعلمون﴾.

سكنوا الدنيا بأفضل ما سُكنت، وأكلوها بأفضل ما أُكلت. شاركوا أهل الدنيا في دنياهم: أكلوا من أفضل ما يأكلون، وشربوا من أفضل ما يشربون، ولبسوا من أفضل ما يلبسون، وتزوّجوا من أفضل ما يتزوّجون، وركبوا من أفضل ما يركبون. أصابوا لذّة الدنيا مع أهل الدنيا، مع أنّهم غداً من جيران الله عزّوجلّ، يتمنّون عليه فيعطيهم ما يتمنّون، ولا يردّ لهم دعوة ولا ينقص لهم ـ نصيب من ـ

---

(١) تنظر الآيات، النحل: ٣٠، ١٢٢، الزمر: ١٠، يونس: ٢٦.

لذّة الدنيا، فإلىٰ هذا يشتاق من كان له عقل»[1].

يبدو من النظرة الظاهريّة الأُولى أنّ هذا الوصف لحياة المتّقين غير مقبول، قياساً إلى من له معرفة بحياة أئمّة الإسلام وقادته، خصوصاً حياة الإمام أميرالمؤمنين عليّ عليه السلام، وإلّا فكيف يمكن أن يصدّق أنّ الإمام عليّاً عليه السلام يصف أهل التقوى على حال أهل اللذّة والمستكبرين، يتمتّعون بالدنيا، من دون أن ينقص ذلك من لذائذهم في الآخرة؟

ولكن بشيء من التدبّر في كلام الإمام والتدقيق فيه ـ خصوصاً مقدمة كتابه ـ يستبين أنّ ما ذكره الإمام يتحرّك في الواقع صوب رسم ملامح المجتمع الموعود الذي وعد به الإسلامُ البشريّة، وضمن فيه التكامل المادّيّ والمعنوي للإنسان وتحقيق سعادته الدنيويّة والأُخرويّة.

ومن البديهيّ أنّه لا يسع أيّ إنسان أن يعيش كما يعيش أصحاب اللذّة، في مجتمع يسود فيه التفاوت الطبقيّ الظالم، ويُحرم فيه المستضعفون من حقوقهم، فضلاً عن أن يفعل ذلك الملتزمون المتّقون الذين ينعتهم الإمام عليّ عليه السلام بهذه النعوت.

إنّه مع تطبيق مناهج الإسلام وتأمين الرفاه المادّيّ والمعنويّ للإنسان تكتسب حياة الناس تلك السمة التي أوردها الإمام في كتابه لواليه، وعندئذ يتمتّع الناس جميعهم بأفضل الإمكانات المادّيّة، من دون أن ينقص ذلك من مُتعهم في الآخرة.

---

(١) ورد شبيه هذا المضمون في الغارات: ٢٣٤؛ أمالي المفيد: ٢٦٣؛ أمالي الطوسيّ: ١ / ٢٥.

الخلاصة

١ ـ يذهب كثير من «المتزهّدين» إلى أنّ رسالة الأنبياء تقتصر على التكامل المعنويّ للإنسان.

ومن هنا تراهم يرَون التكامل الذي يعبّر عن فلسفة الوحي بأنّه التكامل المعنويّ وحسب.

٢ ـ في النقطة المقابلة للاتّجاه السالف تقصر جماعة من المثقّفين ـ بوعي أو بدون وعي ـ فلسفةَ الوحي على التكامل المادّيّ وحده، ويردّون جميع الشؤون المعنويّة المتّصلة بتكامل الإنسان إلى المسائل المادّيّة.

٣ ـ التفسيران الآنفان كلاهما غالط من الوجهة العلميّة؛ فغاية الوحي لا تنصرف إلى التكامل المادّيّ وحده أو إلى التكامل المعنويّ بمفرده، بل شاملة للتكامل المادّيّ والمعنويّ معاً.

٤ ـ ليس في الإسلام منهاج خاصّ بالتكامل المادّيّ وبرنامج آخر يتفرّد للتكامل المعنويّ، بل إنّ المادّيّة فيه تنبع قلب المعنويّة والمعنويّة تصدر من قلب المادّيّة، وتوضيح ذلك أنّ اللذّة الجنسيّة والتجارة مع أنّهما يحسبان في الأمور المادّيّة، إلّا أنّهما في الإسلام ـ في إطار شروط خاصّة ـ مصدر لإيجاد المعنويّة للإنسان. والصلاة والجهاد مع أنّهما يُعدّان من

القضايا المعنويّة ، بيد أنّ لهما دوراً مؤثّراً في ارتقاء الحياة المادّيّة للإنسان وفي هناءته.

٥ـ الإنسان المتكامل، والمجتمع المتكامل، من وجهة نظر الأنبياء، **هما** الإنسان والمجتمع اللّذان يكونان في ذروة التكامل المادّيّ والمعنويّ.

البحث التاسع

رسالة التكامل

تكمن خلاصة رسالة التكامل الإنسانيّ في جميع رسالات الأنبياء الإلهيّين في الأصلَين التاليين:

الأصل الأوّل: عبادة الله.

الأصل الثاني: اجتناب الطاغوت[1].

لقد صرّح القرآن الكريم، بشأن الأصلين، أنّ خالق الوجود أبلغ الناس هذه الرسالة بوساطة الأنبياء كافّة، وأنّ جميع الأنبياء دعَوا البشريّة

---

(١) الطاغوت هو كلّ ما يُعبد من دون الله. وعليه فكلّ من يمسك بزمام المجتمع ويدعو الناس إلى طاعته من دون الله هو طاغوت في نظر الأنبياء، وكلّ نظام يحكم المجتمع من هذا الموقع هو نظام طاغوتيّ. وقد ذكر الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام أنّ المراد بالطاغوت هو كلّ من يُتحاكم إليه ممّن يحكم ويقضي بغير الحقّ. (ينظر: مجمع البيان: ٣ / ١٠٢).

إلى هذين الأصلين.

نقرأ في الآية (٣٦) من سورة النحل، قوله تعالى:

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنا في كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولاً أَنِ اعْبُدوا اللهَ واجْتَنِبُوا الطّاغُوت﴾[1].

هذه الرسالة تشكّل حجر الأساس لنهضة الأنبياء، وإنّ سائر أُصول الثورة الإسلاميّة وفروعها تعود إلى هذه الرسالة، ومن هنا يجب البحث عن تكامل الإنسان ـ الذي يمثّل فلسفة الوحي ـ في هذه الرسالة.

وبهذا الشأن يبشّر القرآن الكريم المجتمع الذي طُبِّق فيه مضمون هذه الرسالة [بأصلَيها] بقول الله تعالى:

﴿والّذينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أن يَعْبُدُوها وأنابُوا إلى اللهِ لَهُمُ البُشْرَىٰ﴾[2].

أجل، إنّ المجتمع الذي يطبَّق فيه أصلا «عبادة الله» و«اجتناب الطاغوت» له بُشرى التكامل المادّيّ والمعنويّ وسعادة الدارين الدنيا والآخرة، وبشرىٰ بلوغ أعلى قمّة الإنسانيّة.

حكومة الأنبياء في هدى أولى الرسالات

كلّ مجتمع ينهض فيه الأنبياء، تنبثق فيه مع ندائهم الأوّل حركة

---

(١) ورد هذا المعنى أيضاً بصيغة أُخرى في سورة الأنبياء، الآية ٢٥.

(٢) الزمر: ١٧.

وثورة، تختلف بشكل أساس وجذريّ عن كافّة ثـورات التـاريخ، وهـم يَدُقّون ركائز حكومة لا نظير لها في أيّ من الكيانات القائمة.

ومن أجل أن نخبر نظام الحكم النبويّ، عـلينا في بـادئ الأمـر أن نتعرّف على ضروب الحكومات السائدة في العالم، وكيف أنّ نظام الحكم النبويّ لا يتطابق وأيَّ نوع من هذه النظم.

أنواع الحكومات

من وجهة النظر العقليّة، لا يمكن أن نتصوّر أكثر من خمسة أنواع من النظم الحكوميّة، هي:

١ـ حكومة الشعب للشعب.

٢ـ حكومة الأكثريّة للشعب.

٣ـ حكومة الأقلّيّة للشعب.

٤ـ حكومة نصف الشعب للنصف الآخر.

٥ـ حكومة شخص واحد للشعب.

النوعان الأوّل والرابع، وإن كان ممكناً تصوّرهما عـقلاً، إلّا أنّهـما لا يتحقّقان عادةً في الخارج، لأن المقصود من حكومة الشعب للشعب في نوع الحكم الأوّل هو أن يتمتّع هذا الحكم برضىٰ كافّة أفراد الشعب بدون أيّ استثناء، بدون حتّى مُعارض واحد.

وهذا ممّا لا يمكن حدوثه في العادة، وكذا الحاله بالنسبة إلى حكومة نصف الشعب لنصفه الآخر، بحيث يكون نصف الشعب على وجه الدقّة ـ

من دون زيادة ولا نقصان ـ راضياً عن الحكم ونصفه الآخر غير راضٍ عنه.

والأنظمة الحكوميّة الشائعة هي إمّا أن تكون حكم الأكثريّة ويسمّى هذا بالنظام الديموقراطيّ، أو حكم جماعة أو حزب الأقلّيّة كما هو الشأن في البلاد الشيوعيّة، أو حكم الفرد الواحد على الشعب، ويطلق على مثل هذا الحكم: النظام السلطنتي (الملكيّ).

ولنرَ الآن على أيّ هذه النماذج الثلاثة تنطبق الحكومة النبويّة.

حكومة الله في الناس

في الحقيقة لا ينطبق نظام الحكم النبويّ على أيٍّ من الأشكال الحكوميّة المشار لها آنفاً، فليست حكومة الأنبياء هي حكومة الأكثريّة، ولا الأقلّيّة، ولا حكومة الفرد الواحد على الشعب. ومعنى هذا أنّه ليس في حكم الأنبياء من سلطة لأحد على أحد ولا حاكميّة، يستوي في هذا الأكثريّة والأقلّيّة والفرد الواحد. إنّما الحاكم المتفرّد هو الله وحده.

إنّ النظام الذي يُشاد على أساس الاحتياجات الواقعيّة للإنسان، هو أعدل وأرسخ نظام يُمكن أن يدوم في العالم؛ ذلك أنّ حكومة الفرد من شأنها أن تفرّط بحقّ الجميع، وحكومة الأقلّيّة تتغاضىٰ عن حقّ الأكثريّة، في حين يندثر حقّ الأقلّيّة في تضاعيف حكم الأكثريّة.

أما في إطار حكم الله على الناس فليس هناك من سلطة لأحدٍ على الآخر، بحيث يضيع حقّ، بل الحكومة هي لله وحده.

ومعنى ذلك أنّ الحاكميّة في المجتمع للقانون الإلهيّ وحده وللوحي المتمثّل في منهاج التكامل الإنسانيّ القائم على أساس الحاجات الواقعيّة للإنسان واستعداداته، ومن هنا فإنّ جميع الناس متساوون أمام القانون الإلهيّ، إذ يتحمّل كلّ عضو من أعضاء المجتمع مسؤوليّة خاصّة تتأتّىٰ من الضوابط التي عيّنها الوحي، دون أن يكون لأيّ فرد أن يحمّل الآخرين ميوله الشخصيّة ورغباته، حتّى لو كان ذلك الأكثر قدرةً ونفوذاً.

الاختلاف بين الحكومتين الإسلاميّة والديموقراطيّة

الفرق الأساس بين نظام الحكم الإسلاميّ والحكومات الديموقراطيّة ـ كما مرّ الحديث عنه في بحث دور مجلس الشورى الإسلاميّ ـ يتمثّل في أنّ الحكومة الإسلاميّة تأخذ حاجة الناس بنظر الاعتبار، أمّا في الحكومات الديموقراطيّة فتؤخذ رغبتهم بعين الاعتبار.

إنّ رغبات الناس تظلّ محترمة في نظام الحكم النبويّ، إلى الحدّ الذي لا تتضادّ فيه ولا تتعارض مع حاجاتهم.

مَثَل الأنبياء الإلٰهيّين هو تماماً مَثَل الطبيب الذي يُعنىٰ بحاجة المريض لا برغبته ومشتهياته. فربّما اشتهى المريض الخلّ مثلاً، بيد أنّ الطبيب لا يكترث بهذه الشهوة، بل يعمل على طباق حاجة المريض، ويصف له الدواء؛ لأنّه يرىٰ في ذلك سلامته وسعادته. وهذا لا يعني أنّ الطبيب يحمّل المريض ميوله الشخصيّة ويتحكّم به، بل إنّ ما يهمّه في الموضوع هو حاجة المريض ومصلحته وحسب.

يتبيّن ممّا مرّ أنّ نظام الحكم النبويّ هو وحده الذي تنتفي فيه سلطة الإنسان على الإنسان بشكل كامل وبالمفهوم الواقعيّ، كما قال رسول الله ﷺ: «يُخرج العبادَ من عبوديّة العباد».

وبشكل عام فإن فلسفة نهضة الأنبياء وجهادهم تتمثّل من وجهة نظر الإسلام، بتحقّق هذا المعنىٰ.

جهاد التحرّر ورسالة التكامل

ذكر الإمام محمّد الباقر عليه السلام في رسالته إلى بعض حكّام بني أُميّة، أنّ على الجيش الإسلاميّ، قبل المعركة والاشتباك مع العدو، أن يُفصح بهذا الإعلان: «... وأوّل ذلك: الدعاء [أي الدعوة] إلى طاعة الله من طاعة العباد، وإلى عبادة الله من عبادة العباد، وإلى ولاية الله من ولاية العباد»[1].

وفي كتاب بعث به رسول الله ﷺ إلى أسقف نجران وأهاليها، بيّن غاية الوحي، على هذا النحو:

«أمّا بعد، فإنّي أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد، وأدعوكم إلى ولاية الله من ولاية العباد»[2].

وفي حرب القادسيّة التي وقعت في السنة الرابعة عشرة الهجريّة بين قوّات المسلمين وجيش فارس، أراد رستم قائد الجيش الفارسيّ أن يطّلع على جيش المسلمين من قرب، فصعد ربوة يُشرف منها عليهم وراح

---

(١) وسائل الشيعة: ١١ / ٧.

(٢) بحار الأنوار: ٢١ / ٢٨٥.

يتأمّلهم.

لقد كان رستم رجلاً ذا تجربة وحَنَكة، إذ سرعان ما أدرك أن جيش المسلمين، وإن كان لا يُقارَن بجيش فارس من حيث العدّة والعدد، بيد أنّ أفراده يتّسمون بروح معنويّة مقتدرة وإرادةمتينة وإيمان بالهدف، ممّا يجعلهم متفوّقين على قوّاته من هذه الناحية.

وعندها تمكّنت من نفسه فكرة المصالحة، فبعث إلى زُهرة بن عبدالله الذي كان أميراً على مقدّمة جيش المسلمين من قِبل سعد بن أبي وقّاص القائد العام للجيش، فقدِم إليه زهرة، فاقترح عليه رستم فكرة المصالحة، وعرض عليه ـ تلميحاً ـ أن يقدّم له رشوة لقاء رجوع قوّاته عن الحرب.

قال رستم: كنتم جيراننا، وكنّا نحسن إليكم ونحفظكم.

فأجاب زُهرة: صدقت، قد كان ما تذكر، وليس أمرنا أمر أُولئك، ولا طلبتنا طلبتهم، إنّا لم نأتكم لطلب الدنيا، وإنّما طلبتنا وهمّتنا الآخرة.

وأضاف: كنّا كما ذكرت، ثمّ بعث الله إلينا رسولاً، فدعانا إلى ربّه فأجبناه، فقال لنبيّه: إنّي قد سلّطت هذه الطائفة على من لم يَدِن بديني، فأنا منتقم بهم وأجعل لهم الغلبة ما داموا مُقرّين به، وهو دين الحقّ لا يرغب عنه أحد إلّا ذلّ، ولا يعتصم به أحد إلّا عزّ.

فقال له رستم: وما هو؟ قال: أمّا عموده الذي لا يصلح منه شيء الّا به، فشهادة أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله.

قال رستم: وأيّ شيء أيضاً؟ أجاب زُهرة:

وإخراج العباد من عبادة العباد إلى عبادة الله، والناس بنو آدم وحواء إخوة لأبٍ وأمّ.

وإزاء ما في هذا الكلام من.روعة وعمق... اهتزّ رستم، وقال بلا اختيار: ما أحسن هذا!

ثمّ قال: أرأيت لو أنّي رضيت بهذا الأمر وأجبتكم إليه ومعي قومي، كيف يكون أمركم؟ أترجعون؟

أجاب زهرة: إي والله.

قال رستم: صدَقتني والله. أما إنّ أهل فارس منذ ولي أردشير لم يدَعوا أحداً يخرج من عمله من السفلة، كانوا يقولون: إذا خرجوا من أعمالهم تعدَّوا طورهم وعادَوا أشرافهم.

فقال له زهرة: نحن خير الناس للناس، فلا نستطيع أن نكون كما تقولون، نطيع الله في السفلةولا يضرّنا من عصى الله فينا[1].

أجل، إنّ تعميم روح الثورة الإسلاميّة وإطلاق روح الجهاد التحرّريّ، لا يهدف في مدرسة الأنبياء إلى غير إيصال هذه الرسالة الإلهيّة إلى أسماع الأُمم المكبّلة:

﴿الَّذينَ آمَنوا يُقاتِلُونَ فِي سبيلِ الله، والَّذينَ كَفَروا يُقاتِلونَ في سبيلِ الطّاغُوت﴾[2].

---

(١) ينظر: الكامل لابن الأثير: ٢ / ٤٦٢.

(٢) النساء: ٧٦.

وهكذا، لا يقاتل المؤمنون من أجل السلطة والغلبة والرغبة في فتح البلدان، بل مبتغاهم الوحيد هو أن يُلغوا حكم الطاغوت، مستبدلين بـه حكم الله.

الخلاصة

١ـإنّ أساس نهضة الأنبياء يتشكّل من أصلَين، أحدهما: إطاعة الله، والآخر: اجتناب الطاغوت. وهذان الأصلان هما أساس رسالة تكامل الإنسان.

٢ـما في العالم أكثر من ثلاثة أنواع من الحكم: ١ ـ حكم الأكثريّة ٢ ـ حكم الأقلّيّة ٣ ـ حكم الفرد.

٣ـإنّ حكومة الأنبياء لا تتطابق وأيَّ نوع من هذه الحكومات القائمة في الدنيا، فلا هي حكومة أكثريّة، ولا حكومة أقلّيّة، ولا حكومة فرديّة، بل هي حكم الله للناس.

٤ـفي حكومة الأنبياء وحدها ينتفي تسلّط الإنسان على الإنسان، بالمفهوم الواقعي، ولا يضيع حقّ لأحد.

٥ـغاية الجهاد في الإسلام هي إلغاء تسلّط الإنسان على الإنسان.

البحث العاشر

أُصول التكامل

على أساس الأصلَين الأساسيّين للتكامل الإنسانيّ ـ أي إطاعة الله، واجتناب الطاغوت ـ ذكر القرآن الكريم أُصولاً أُخرى على أنّها تعبير عن فلسفة بعثة الأنبياء، وهذه الأُصول في الحقيقة، هي تفسير لرسالة التكامل الإنسانيّ، وهي إلى حدٍّ ما تفصيل للتكامل البشريّ المادّيّ والمعنويّ.

هذه الأُصول عبارة عن: العلم، والبصيرة، والعدالة، والحرّيّة، والوقاية.

يمكن لجميع الاحتياجات المادّيّة والمعنويّة للإنسان أن تؤمَّن بتطبيق هذه الأُصول الخمسة في المجتمع، ولا يمكن بناء الإنسان المتكامل والمجتمع الموعود بدون هذه الأُصول الخمسة أو بافتقاد واحد منها.

والآن.. لنشرع الآن في بيان هذه الأُصول.

١ ـ أصل العلم

لا شكّ أنّ العلم هو الركيزة الأُولى لتكامل الإنسان مادّيّاً ومعنويّاً، إذ ليس في استطاعة الإنسان أن يسلك سبيل التكامل من دون علم. وهكذا يكون العلم أعمق المبادئ التي يحتاج إليها الإنسان في مضمار التكامل الإنسانيّ. ولمّا كان الوحي قد جاء ليؤمّن للإنسان احتياجاته الأصيلة، فإنّ عليه أن يوفّر له هذه الحاجة.

ومن هنا عدّ القرآن الكريم العلم أحد علل بعثة الأنبياء.

﴿يُعَلِّمُهُمُ الكِتابَ وَالحِكْمَةَ﴾[1].

ورُبّ سائل يسأل عن نوع العلم الذي يشكّل فلسفة البعثة، وما هو هذا العلم الذي يتعذّر الحصول عليه إلّا عن طريق الوحي؟

ما من شكّ في أنّ المراد ليس شيئاً من العلوم المتداولة؛ ذلك أنّ الإنسان وان كان بحاجة إلى هذه العلوم إلّا أنّ تأمين هذه الحاجة في نظام الخلقة والتكوين يتمّ من خلال قوّة الفكر [الإنسانيّ].

أما العلم الذي يتولّى أنبياءُ الله مسؤوليّة تعليمه، بحيث لا يكون مقدوراً لأحدٍ غيرهم، فيمكن تلخيصه بجملة واحدة مؤدّاها: «معرفة قانون الحياة على أساس المعرفة الدقيقة بالإنسان». وهذا العلم يعبّر عنه القرآن الكريم بـ«الكتاب والحكمة»، وقد ذكره في عدّة مواطن على أنّه يمثّل

---

(١) الجمعة: ٢.

فلسفة البعثة[١].

٢ ـ أصل البصيرة

يحتاج الإنسان ـ علاوة على معرفة برنامج التكامل الذي يوصله إلى الكمال الواقعيّ ـ إلى البصيرة والانكشاف أكثر من أيّ شيء آخر، أو إلى ما تُطلِق عليه النصوص الدينيّة بالنور والحكمة.

وبعبارة أُخرى: إنّ العلوم التي هي من نتاج الفكر البشريّ ليست غير قادرة على تلبية الحاجات الواقعيّة للإنسان في شتّىٰ الميادين وحسب، بل إنّ المعرفة الدقيقة بالمنهاج التكامليّ الذي يصاغ بوساطة الأنبياء هي أيضاً ليست بقادرة على تحقيق تكامل الإنسان ما لم ترافقها البصيرة والجلاء الخاصّ.

وبدون هذه البصيرة يغدو من الممكن أن يقع العلم بمنهاج الأنبياء ـ كسائر العلوم أو أشدّ منها ـ تحت تأثير سلطان الترغيب والترهيب.

ومن أجل أن نُضيء هذا البحث على نحوٍ أفضل، من الضروريّ أن نبيّن المعنى الدقيق للعلم والحكمة، أي العلم الذي يكون معناه المعرفة، والعلم الذي تطلق عليه النصوص الإسلاميّة وصف «النور».

باختصار، إنّ العلم كالعَيْن، والحكمة كالبصر. ومثل العلم بدون

---

(١) قوله تعالى: ﴿يَتْلُوا عليكم آياتِنا وَيُزَكِّيكُم وَيُعلِّمُكُم الكتابَ والحكمَةَ﴾ البقرة: ١٥١، وقوله تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الكتابَ والحكمَةَ وَيُزَكِّيهم﴾ البقرة: ١٢٩، وكذلك قوله تعالى: ﴿يَتْلوا عليهم آياتِه ويزكّيهم ويعلّمهمُ الكتابَ والحكمَة﴾ آل عمران: ١٦٤.

حكمة وبصيرة كمثل العين من دون بصر، فلا قيمة لها سوى الجمال الذي تُضفيه على الوجه، ولايمكن أن يُهتدىٰ بها إلى سبيل[1].

يقول الإمام عليّ عليه السلام في تعبير له رائع دقيق:

«العلم ينُجد، الحكمة تُرشد»[2].

ومعنى هذا أنّه من الممكن أن يتمتّع امرؤ عالم بالعزّة والعظمة، بيد أنّه لا يجد في داخله نوراً ولا حكمة.

إنّ جميع المفاسد التي أوجدها «العلم» في العصر الحاضر إنّما تعود إلى انفصاله عن البصيرة (النور والحكمة). ومن هنا وقع تحت سلطان الترغيب والترهيب، وغدا أداة بيد أعداء الانسانيّة، بدلاً من أن يكون في خدمة وعي الإنسان وتكامله، يقول «برشت»:

«الإنسان المعاصر مُشمئزّ من «العلم»؛ فهو الذي أوجد الفاشية وفرضها على البشرية. والعلم هو الذي أحدث المجاعة لأوّل مرة على هذا المستوى الوسيع، بحيث أصبح اثنان من كلّ ثلاثة من سكّان العالم جياعاً...»[3].

ومهما يكن.. فإنّ العلم حينما ينفصل عن الحكمة ينسىٰ هدفه في تكامل

---

(١) ﴿لَهُم أعْيُنٌ لا يُبصرونَ بها﴾ الأعراف: ١٧٩.

(٢) غرر الحكم، الحديث رقم (٥)، كما يقول عليه السلام في توضيح معنىٰ الحياة: «وإنّما ذلك بمنزلة الحكمة التي هي حياة للقلب الميّت، وبصر للعين العمياء، وسمع للأذن الصمّاء، وريٌّ للظمآن». شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٨ / ٢٨٧.

(٣) تاريخ و شناخت اديان [التاريخ ومعرفة الأديان] ص ٣٤.

الإنسان، ويتحوّل إلى مظهر حقيقة مضادّة للإنسانيّة، توسّع أبعاد الانحطاط والشقاء والفساد الإنسانيّ، وعندئذ يندثر «العلم» بحسب التعبير الرائع الدقيق الذي تنطق به الأحاديث الإسلاميّة، ولا يظلّ الذهن البشريّ محشوّاً بغير حشد من المصطلحات، يقول الإمام الصادق عليه السلام بهذا الشأن: «العلم مقرون بالعمل، فمن علم عمل. والعلم يهتف بالعمل، فإن أجابه وإلّا ارتحل عنه»[١].

وعنه عليه السلام قال: «لا يَقبل الله عملاً إلّا بمعرفة، ولا معرفة إلّا بعمل. ومن عمل دلّته المعرفة على العمل، ومن لم يعمل فلا معرفة له»[٢].

عندما نستحضر هذه المعاني نستطيع أن نُطلّ من هذه الزاوية على عمق كلام القرآن بشأن غاية البعثة؛ فالقرآن يقول حول بعثة الكليم موسى عليه السلام:

﴿وَلَقد أرْسَلْنا مُوسىٰ بآياتِنا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُماتِ إلى النُّورِ﴾[٣].

ويقول أيضاً عن غاية بعثة رسول الله صلى الله عليه وآله:

﴿كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النّاسَ مِنَ الظُّلُماتِ إلىٰ النُّورِ﴾[٤].

وهنا ينبثق سؤالان، الأوّل عن حقيقة هذه البصيرة وهذا النور،

---

(١) بحار الأنوار: ٢ / ٣٦ / ٤٠.

(٢) بحار الأنوار: ١ / ٢٠٧.

(٣) إبراهيم: ٥.

(٤) إبراهيم: ١.

والثاني عن كيفيّة حدوث هذا النور في الإنسان.

حقيقة نور البصيرة

يستبين من القراءة الدقيقة في النصوص الإسلاميّة أنّ حقيقة نور البصيرة الذي عبّرت عنه الآيات المذكورة بأنّه يمثّل فلسفة البعثة، هو إحساس خاصّ يتجاوز مرحلة معرفة حقائق الكون، إلى وُجدانها في كلّ كَيْنُونته. وبتعبير أكثر جلاءً: إنّ الإنسان حين ينظر من خلال نور البصيرة.. لا يعرف الله سبحانه وحسب، بل إنّه لَيجده، ويعيش حقيقة «الوحي» وسائر حقائق الوجود.

يكتب الأُستاذ الشهيد مرتضىٰ مطهّري بشأن هذا الإحساس في الإنسان:

«منذ القديم، توصّل كثير من العلماء إلى أنّ في الإنسان ـ إلى جوار القوىٰ العقليّة والإدراكيّة جميعاً ـ إحساساً غامضاً آخر، يمكن أن يُطلق عليه اسم «الحسّ المُلهم». والعلم الحديث طَفِق شيئاً فشيئاً يعضِد هذه الفكرة، وهو يقرّر أنّ في الإنسان حسّاً أصيلاً يتفرّد عن سائر القوى والأحاسيس».

السبيل لبلوغ نور البصيرة

هذا النور كامن بشكل فطريّ في بني البشر جميعاً، ومهمّة أنبياء الله أن يعملوا لتزدهر كافّة الطاقات الإنسانيّة، ومن بينها هذه الطاقة المتدفّقة بالنور الباعثة على الالتزام.

يكتب الأُستاذ مطهّري في تتمّة كلامه الآنف:

«إنّ هذا الحسّ موجود في أفراد البشر جميعاً، على تفاوتٍ بينهم شدّةً وضعفاً. وهو نظير سائر الأحاسيس البشريّة، قابل للنمو وللتربية.

وينبغي هنا أن نتبيّن ما ينمّي هذا الحسّ ويغذّيه، إنّ ما ينمّي هذا الحسّ هو التقوى، والطُّهر، والمجاهدة الأخلاقيّة، ومقاومة أهواء النفس. وهذا الحسّ ـ في المنطق الدينيّ ـ ممّا يستعصي على الإنكار. ونورد هنا بضعة عبارات من «نهج البلاغة» في هذا السياق.

يقول الإمام أميرالمؤمنين عليه السلام: «قد أحيا عقله وأمات نفسه حتّى دقّ جليلُه، ولَطُف غليظُه، وبرق له لامعٌ كثير البرق، فأبان له الطريق، وسلك به السبيل، فتدافَعَتْه الأبواب إلى باب السلامة»

«يَهدي به الله من اتّبع رضوانه سبلَ السلام، ويخرجهم من الظلمات إلى النور ويهديهم إلى صراط مستقيم»[1].

٣ ـ أصل العدالة

لمّا كانت العدالة من أعظم حاجات المجتمع البشريّ، فهي أهمّ أصل في فلسفة الوحي في بُعده الاجتماعيّ.

ومن هنا جاء تصريح القرآن الكريم بأنّ غاية بعثة جميع الأنبياء هي تحقيق العدالة الاجتماعيّة للإنسان. يقول تعالى:

﴿لَقد أرْسَلْنا رُسُلَنا بالبَيِّناتِ وأنْزَلْنا مَعَهُمُ الكِتابَ والمـيزانَ

---

(١) ده گفتار [عشر مقالات] الشهيد مرتضى مطهّري ص ٣٩، مؤسّسة صدرا.

لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[1].

وما ينبغي أن يُتنبّه إليه هو أنّ كون العدالة غاية البعثة معناه أن تحقيق هذا الهدف وتأمين هذه الحاجة ـ التي أُنفقت في سبيلها طاقات عظيمة، وبُذلت مساعٍ مُضنية ـ لا يتأتّى إلّا في نطاق تعاليم الأنبياء المحيية التي تبني الفرد والمجتمع من الداخل، وتضمن تنفيذ العدل في المجتمع، وتُبلوِر المساواة بين الناس على أساس الأُخوّة.

إنّ في تجارب التاريخ، وخاصّة ما يتّصل بالمظالم وضروب الاحتيال التي تُشاهَد في عصرنا الحاضر تحت غطاء العدالة وبذريعة الدفاع عن حقوق الإنسان، لَهي خير شاهد على أنّ تجسيد العدالة الاجتماعيّة بمفهومها الواقعيّ الواسع، يبقى حُلُماً لا تناله البشريّة أبداً، إلّا في ظلال الدين الأصيل، واتّباع نهضة الأنبياء.

ومن هذا المنطلق اختار بعض الباحثين هذا الطريق في إثبات «النبوّة العامّة» وضرورة وجود الدين والنبيّ، كما أشرنا في المبحث السادس. وقد استدلَ هؤلاء علىٰ إثبات حتميّة الرسالة التي تأتي لتكامل الإنسان، بعدم إمكان حلّ الاختلافات وتأمين العدالة الاجتماعيّة إلّا عن طريق الرسالة الإلٰهيّة.

وفي هذا المجال يلُوح سؤال، نورده وجوابه كما ذُكرا في كتاب «الوحي أو الشعور الغامض».

---

(١) الحديد: ٢٥.

إشكال : إنّ البحوث السابقة وإن أفضت ظاهراً إلى نتيجةٍ مُفادها أنّ شعور الوحي هو غامض غير فكريّ، وهو الوسيلة الوحيدة لهداية الإنسانيّة تلقاء السعادة ورفع الاختلاف، إلاّ أنّ ما نلحظه عمليّاً أنّ البشر مستغنُون عن هذه الهداية من لدُن الخالق؛ ذلك أنّ البشريّة ـ بلا ريب ـ عطشىٰ دائماً إلى مجتمع كامل يؤمّن سعادة النوع الإنسانيّ. وما يُبذل من جهود جماعيّة لإصلاح وتعديل الأساليب والنظم الحياتيّة المختلفة سيوصل المجتمع الإنسانيّ، في يومٍ ما إلى هدفه ومبتغاه، كما يبدو ذلك واضحاً من الآثار والعلائم.

الجواب: أعتقد أنّ التأمّل في الكلام السابق يكفي في جواب ما يقال عن تقدّم الدول العظمىٰ وتحرّكها صوب السعادة.

ففي الوقت الذي نشهد فيه التقدّم الثقافيّ الذي أحرزته الأُمم المتحضّرة والتراكم المتنامي المذهل في قواها وقدراتها، حتّى سُمّي عصرنا الحاضر بعصر النور، وغدا الالتفات إلى الماضي مثيراً لضحكنا من وحشيّة الإنسان البدائيّ وظلمات القرون الوسطىٰ؛ فإنّنا نلمس في الوقت ذاته الصدق والصفاء والانسجام والتعاون والتكاتف بين أبناء هذه الطائفة من البشر.

وإذاشئنا أن نكون أكثر دقّة، فإنّنا نجد عياناً أنّ كافّة الرذائل الإنسانيّة التي كانت رائجة في العصور المظلمة بين الإنسان والإنسان الآخر، أو بين الفرد القويّ الظالم وبين المجتمع، إنّماهي قائمة اليوم بين المجتمعات القويّة والضعيفة، بين من يحمل راية تربية البشريّة وبين البشر أنفسهم، بين الغربيّ والشرقيّ، بين الأسود والأبيض، بين المثقّفين والمتخلّفين.

أمّا ضروب الظلم والجور والمكر والفساد والتزوير وألوف

الانتهاكات الأُخرى، ممّا كان يُنفّذ في الماضي، عن جهل وبصيغة غير منظّمة، فقد غدت الآن تُنفّذ بإعدادٍ دقيق، وعلى طباق خطط بعيدة المدىٰ تمتدّ إلى مائة عام وألف عام. وهي تنطوي على بنية تنظيميّة غاية في الدقّة والتأثير. ونتيجة لهذاالتخريب المنظّم أخذت البشريّة تقترب، يوماً بعد آخر، من هاوية الفناء.

في ضوء واقع مثل هذا لا يمكن أن يتوقّع للبشريّة أن تحظىٰ بيوم سعد وإقبال، على أيدي هؤلاء الذين يزعمون أنّهم ظِئر أحنى من أُم»[1].

النتيجة الأُخرى التي تترتّب على أخذ هذه الفلسفة بنظر الاعتبار، أنّ أوّل علامة واضحة لنظام الحكم النبويّ، وحكومة الله على الناس، تتمثّل بحاكميّة العدالة وانبساطها على المجتمع بمفهومها الواسع. وفي ضوء ذلك فإنّ النظام الذي يُجيز أبسط أشكال الظلم وهتك الحقوق لا يُعدّ نظاماً نبويّاً، وليست لله حاكميّة في مجتمع كهذا.

وبعبارة أُخرى، إنّ نظاماً مثل هذا هو نظام طاغوتيّ في محتواه، حتّى لو ارتدى عباءة الدين.

٤ ـ أصل الحرّيّة

تعدّ الحرّيّة من الحاجات التي يستشعرها الإنسان بكلّ وجوده. وهذا الأصل وإن كان يترابط في أحد أبعاده مع أصل العدالة، لكنّه يُعتبر ـ في

---

(١) وحي يا شعور مرموز [الوحي أو الشعور الغامض] ص ١٨٠ ـ ١٨٤. ولمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة تفسير الميزان: ٢ / ١٤٩.

بُعدٍ آخر ـ هو قاعدة تحتيّة للبعد الأوّل ـ أصلاً مستقلّاً، بحيث لا يمكن حتّى للعدالة الاجتماعيّة أن تتحقّق من دونه.

ومهما يكن.. فإنّ هذه الحاجة الأساسيّة للإنسان قد رُوعيت على نحوٍ دقيق، في منهج الأنبياء، ولُبّيت تلبية إيجابيّة.

يقول القرآن الكريم بتعبير أخّاذ، عن رسالة رسول الله ﷺ:

﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ والأَغْلالَ الّتي كانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[1].

قيود الأسر

ثَمّ نوعان من القيود التي تسلب الإنسان حرّيّته، وتعطّل فيه استعداداته الخلّاقة والطاقات العظيمة المركوزة في داخله. وهذه القيود لا تَحول بين الإنسان وبين تحرّكه صوب الكمال وحسب، بل تجرّ الإنسان إلى السقوط والانحطاط والهوان.

وهذان النوعان من القيود أحدهما داخليّ، والآخر خارجيّ.

تتمثّل القيود الداخليّة بالأهواء والميول الجامحة التي تكبّل إرادة الإنسان من الداخل، وتحاصر هذا الكائن ـ الذي هو في الأصل طير من حدائق الملكوت ـ في أسر الميول البهيميّة، فتجعله مُهيّئاً للرضى بالقيود الخارجيّة.

إنّه ليس أمراً عفويّاً ما يقوم به المستغلّون لإفساد الجماهير وتكبيلها؛

---

(١) الأعراف: ١٥٧.

إذ يستخدمون في بادئ الأمر القيود الداخليّة، فيسلبون الإنسان في المرحلة الأُولى هويّته وحرّيّته الباطنيّة، بإقامة مراكز المجون ووسائل الإغراء والدعاية لها على نطاق واسع. فإذا تمّ لهم ذلك سَهُل عليهم سلب حرّيّاته الخارجيّة. بل إنّ الإنسان ـ وهو في بؤرة الأسر الداخليّ والخارجيّ ـ ربّما شعر أحياناً أنّه يتمتّع بحرّيّة كاملة!

نقرأ في نصٍّ دالّ:

«صحيح أنّ كافّة آحاد الشعب الفرنسيّ «أحرار» في التعرف على «فركور»[1] وفي انتخابه أو انتخاب غيره، بيْد أنّ الذي يستفيد من هذه الحرّيّة ويجرّها لمصلحته هو الأقوى الذي يستطيع صناعة الرأي، صناعة الرأي الحرّ!

إنّ التزوير الانتخابيّ لا يجري على النحو المألوف الذي نعرفه... في الغرب نفسه لا يفعلون ذلك... إنّهم لا يلقون بالأصوات المزوّرة سرّاً في صناديق الاقتراع فيمنتصف الليل، بل يمارسون تزوير الأصوات ليلاً وفي وضح النهار على نحوٍ علنيّ، ولكن بأسلوب علميّ حاذق ومدروس. إنّهم يلقون الأصوات في صناديق «صناعة الرأي» ـ أي العقول والنفوس ـ من دون أن يعي صاحب الصندوق!

ومن هنا تبدأ الليبراليّة والديموقراطيّة الواقعيّة العمليّة، فيضحى الفرد حرّاً حقيقةً في أن يُدلي بصوته «لمن يريد»، للشخص الذي يفكّر به عقله، وتعهده ذاكرته، وفي نظره أنّه يؤمن به ويعرف فضائله ومزاياه الشخصيّة بدقّة!

---

(١) فركور هو الذي قاد المقاومة الوطنيّة الفرنسيّة مقابل هتلر والجيش الألمانيّ في احتلاله لباريس. [المترجم].

ومن هنا فإنّ نفس أُولئك الذين تعرّفتْ عليهم عقول الناس واستمكنوا من قلوبهم.. سيتّخذون أماكنهم في المجالس الوطنية (النيابية).

وهذا هو «التزوير الطبيعيّ والقانونيّ»!

نلحظ أحياناً عند اقتراب مواعيد الانتخابات تتابُعَ صدور مئات المقالات وعشرات الكتب والأفلام والمسرحيّات التي تظهر فجأة. ونلحظ كذلك عكوفَ الآلاف من وسائل الدعاية المباشرة وغير المباشرة على «مرشّح» معيّن لرئاسة الجمهوريّة، بحيث تحيطة الدعاية الجذّابة بصيغها المختلفة؛ بدءاً من الحديث عن حياته، إلى طباعة صوره واسمه على الأفخاذ والصدور وسائر المواضع الانتخابية الديموقراطية الحسّاسة من أجساد عارضات الأزياء والراقصات والممثّلات الشهيرات المستحوذات على إعجاب الجماهير. ويروَّج لهذه الدعاية الانتخابية في دُور السينما والمراقص، وحتّى في الأرصفة والشوارع والمنتزهات والحدائق العامّة، فيُغرقون الناس، من حيثما التفتوا، وبكلّ وسيلة، بالدعايات لمرشّح الرئاسة.

لا شكّ أنّهما المال والقوّة اللذان يصنعان الأصوات، باستخدام جميع الوسائل الفنية وكلّ الإمكانات الأدبيّة والاجتماعية.

أجل، إنّهم أحرار في «الإدلاء بأصواتهم»، بَيْد أنّهم عبيد في «صياغة الصوت»، ذلك أنّ أدمغتهم قد حُشيت بـ «المرشّح» الانتخابيّ، ثمّ أُطلقت لهم الحرّية ليصوّتوا لمن يريدون»[١]!

لكنّ أنّ ما يحدث في منهاج أنبياء الله، لصناعة الفرد والمجتمع الحـرّ

---

(١) امت وامامت [الأمّة والإمامة] ص ١٨٩ ـ ١٩٣.

ولتلبية الحاجة إلى الحرّيّة، أن يُعمل ـ تساوقاً مع تحرير الإنسان من الأغلال الخارجيّة والعبوديّة للطواغيت ـ على إطلاق الإنسان أيضاً من الوثاق الداخليّ والعبوديّة للغرائز البهيميّة. بل إنّ التحرّر الداخليّ والانعتاق الباطنيّ يستأثر بالأهميّة الكبرىٰ؛ لأنّه قاعدة للتحرّر الخارجيّ. ومن هنا دُعي الجهاد لتحقيق التحرّر الداخليّ بـ«الجهاد الأكبر»، في حين سمّي الجهاد للتوصّل إلى التحرّر الخارجيّ باسم «الجهاد الأصغر».

يتحدّث الإمام عليّ عليه السلام عن تلك القيود والأغلال التي تأسِر الإنسان من الداخل وتسلبه حرّيّته، بقوله:

«لا يَسترقنّكَ الطمعُ وقد جعلك الله حُرّاً»[1].

وقوله:

«ليس مَن ابتاع نفسَه فأعتقها كمن باع نفسه فأوبقها»[2].

وقوله:

«من ترك الشهوات كان حرّاً»[3].

حرّيّة الفكر

إنّ الأنبياء الإلهيّين، بتحطيمهم تلك الأغلال، يُطلقون في الإنسان حرّيّة الفكر، ويستخرجون فيه كنوز العقول بعد أن كانت دُفِنت في

---

(١) غرر الحكم، الحديث رقم ١٠٣١٧.

(٢) بحار الأنوار: ٧٧ / ٤١٩، مؤسّسة الوفاء، بيروت.

(٣) المصدر السابق ص ٩١، الرواية ٩٨.

مستنقع الشهوات.

ومن هنا قال الإمام عليّ‌عليه‌السلام عن غاية بعثة الأنبياء:

«ويثيروا لهم دفائنَ العقول»[1].

وما دام عقل الإنسان مُكبّلاً بالشهوة، وفكره مأسوراً بالهوى، وشعلة الفكر المضطرمة مطمورة تحت حُجب عبادة الذات والأثَرة والاعتداد بالنفس... فلن يكون للفكر والعلم إلّا أثر واهن ضئيل في إطلاق الإنسان وفي تكامله.

يقول الإمام أمير المؤمنين بهذا الشأن:

«حرامٌ على كلّ عقلٍ مغلول بالشهوة أن ينتفعَ بالحكمة»[2].

وهذه الحرمة التي يتحدّث عنها الإمام هي حرمة تكوينيّة، ومثلما لا يلتذّ جسم المريض بالغذاء اللذيذ، ولا يكون للأطعمة الطيّبة المقوّية من أثر إلّا إذا عولج مرض الجسم.. فإنّ روح الإنسان يتعذّر عليها أن تنتفع بالحكمة ـ التي هي غذاء الروح ـ ما لم تعالَج أدواؤها أوّلاً.

وعندما يُصار إلى معالجة أمراض الروح وتحطيم أصفاد الفكر، ورفع حُجب الفكر، يتجلّى مشعل العقل المتوقّد، ويغدو طريق تقدّم الإنسان لاحباً مُعبّداً. وفي هذا الشأن يقول الإمام أمير المؤمنين‌عليه‌السلام:

«مَن غَلَب شهوته ظهرَ عقله»[3].

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم (١).

(٢) غرر الحكم، الحديث رقم ٤٩٠٢.

(٣) غرر الحكم، الحديث رقم ٧٩٥٣.

وفيما يتّصل بهذه النقطة يرسم القرآن الكريم معالم نظام الحكم النبويّ، بهذه الصيغة:

﴿اللهُ وَليُّ الّذينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُماتِ إلىٰ النُّور﴾[1].

أمّا في الأنظمة الطاغوتيّة فإنّ المسألة تظهر معكوسة تماماً، إذ تُرتّب البرامج في هذه الأنظمة بحيث تقود إلى تسلّط الميول والأهواء الحيوانيّة على الإنسان، حتّى تتحوّل هذه الميول إلى غشاوة تحجُب بصيرته وفكره، فتظلّ الحقيقة قابعةً خلف الأستار.

ذلك أنّ هذه الأنظمة سواء أكانت شيوعيّة أو ليبراليّة أو ملكيّة إنّما تقتات بجهل الناس، ومتى شاع الوعي انتقض وجودها. يقول القرآن الكريم:

﴿والّذينَ كَفَروا أولياؤهُمُ الطّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَىٰ الظُّلُماتِ﴾[2].

٥ ـ أصل الوقاية

مثلما تحتاج حبّة الحنطة أو زهرة التفّاح أو أيّ كائن آخر ـ لإدامة حركته خلال سعيه نحو الكمال ـ إلى وقاية من الآفات التي تُوهِن بالتدريج حركته التكامليّة حتّى تؤول إلى التوقّف.. فكذلك الإنسان، في حركته

---

(١) البقرة: ٢٥٧.

(٢) البقرة: ٢٥٧.

ومساعيه في مدرج التكامل، إنّما يفتقر ـ ولكن في آماد أوسع ـ إلى وقاية تصونه من العاهات التي تُحيل تحرّكه ومساعيه إلى ركود وسكون. وعلى هذا، فالإنسان في حاجة ضروريّة إلى منهج يكفل له هذه الوقاية، ويعلن ـ من خلال معرفة علميّة دقيقة ـ حظر كلّ ما شأنه تهديد سلامة جسم الإنسان وروحه أو تهديد المجتمع. وإلى جوار هذا ينبغي أن يُصار إلى مشاريع تَستشرف الغد ليتمّ التحصّن من ظهور الآفات.

إنّ هذه الفلسفة تقتضي أن تتحوّل مكافحة الآفات التي تتهدّد الإنسان معنويّاً، على نطاق أبعادٍ واسعة كثيراً، إلى أصلٍ أساسيّ جدّاً في ضمن رسالة الأنبياء. وقد استتبع هذا إعلان الحرمة والحظر رسميّاً لكلّ ما يؤدّي إلى توليد هذه الآفات في الفرد وفي المجتمع الإنسانيّ.

وعند هذه النقطة تتّضح الغاية من التشدّد البليغ الذي يلتزم به منهج التعليمات النبويّة للوقاية من العاهات، حتّى يبلغ من شدّته في بعض الحالات أن يحكم بإبادة ذي العاهة، حفظاً لسلامة المجتمع من سريان هذه العاهة.

يتحدّث القرآن الكريم عن أثر من الآثار البارزة لرسالة النبيّ الأكرمﷺ بقوله:

﴿يَهْدِي بِهِ اللهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضوانَهُ سُبُلَ السَّلامِ﴾[١].

والسلام في اللغة هو: «التعرّي من الآفات الظاهرة والباطنة»[٢].

---

(١) المائدة: ١٦.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن: الراغب الإصفهانيّ، مادّة «سلم».

وفي ضوء هذا يمكن أن يُستنبط من الآية أنّ أحد أهداف رسالة الأنبياء السماويّة، هو مكافحة الآفات الخارجيّة والداخليّة على مستوىٰ الفرد والمجتمع، كما يستفاد أنّ المنهاج النبويّ يؤمّن سلامة الإنسان بمفهومها الواسع الممتدّ[1].

ويكفي لإثبات ما ذكرناه والتدليل على صحّته، القيام بقراءةٍ دقيقة منصفة لما أُعلِن عن حرمته في الإسلام.

(١) «فَتَدافَعَتْه الأبوابُ إلى باب السلام» كما مرّ ذلك آنفاً في كلامٍ للإمام أمير المؤمنين عليه السلام في «نهج البلاغة».

الخلاصة

١ـأُصول التكامل الانسانيّ هي عبارة عن:

العلم؛ بمعنىٰ معرفة قانون الحياة.

البصيرة؛ بمعنىٰ الشعور الخاصّ الذي يفوز به المرء ـ علاوة على المعرفة ـ ويجعله يقف على حقائق الوجود ويعيشها.

تأمين العدالة الاجتماعيّة.

التحرّر من القيود الداخليّة التي تكبّل الإنسان، وهي عبارة عن: الأهواء الجامحة والنفس الأمّارة والقيود الخارجيّة، وسلطة القوى الحاكمة على المجتمع.

الوقاية من الآفات التي تُعيق حركة تكامل الإنسان أو تُوقفها.

٢ـهذه العناصر الخمسة هي أُصول تكامل الإنسان، وغاية بعثة الأنبياء، ولا يمكن تحقّقها في المجتمع إلّا عن طريق الوحي.

البحث الحادي عشر

الفلسفة النهائيّة للبعثة

ذكرنا من قبل أنّ فلسفة الوحي هي فلسفة الإنسان، وأنّ فلسفة الإنسان وغايته هي التكامل، والوحي هو منهاج تكامل الإنسان، وأنّ لتكامل الإنسان بُعدين: ماديّ ومعنويّ. وأوضحنا أنّ التوحيد هو خلاصة رسالة التكامل الإنسانيّ، وأنّ الأُصول التي تؤمّن للإنسان تكامله في مضمار هذه الرسالة، هي: العلم، والبصيرة والنور ، والعدالة، والحرّيّة والوقاية.

وآن لنا الآن أن نبحث فيما يبتغيه الأنبياء من وراء التوحيد والأُصول الخمسة المشار إليها؛ فهل ينتهي التكامل الذي يمثّل غاية الوحي، بتنفيذ الأُصول المذكورة تلك، أم أنّ الأُصول هي بدورها مقدّمة لهدفٍ نهائي وفلسفة غائيّة؟

الجواب: هذه الأُصول في محلّها هي مقدّمة الفلسفة النهائيّة للبعثة والنبوّة. أي أنّ العلم والبصيرة والعدالة والحرّيّة والوقاية، وإن كانت تعبيراً عن فلسفة النبوّة، إلّا أنّها ليست الفلسفة النهائيّة، بل هي مقدّمة للغاية النهائيّة للبعثة.

إنّ الغاية الفلسفة النهائيّة للبعثة هي تحويل الإنسان بالقوّة، إلى مرتبة الإنسان بالفعل، وتربيته وتنشئته بحيث يغدو كائناً إلهيّاً.

إنّ حدود تكامل الإنسان هي دون الله، وأعلى من كلّ موجودٍ سوى الله. وبكلمة.. إنّها «النيابة» عن الله.

وبتعبير آخر: إذا استثنَينا الغنيّ المطلق (أي مقام واهب الوجود)، فإنّ أرقىٰ ذروة للكمال وأعظم منزلة يمكن تصوّرها هي مقام الإنسان الكامل. والغاية القصوىٰ لبعثة الأنبياء أن تُنَشّئ الإنسان للفوز بهذا المقام، من أجل أن ينهض برسالة الله في العالم، باعتباره نائباً عن الله. وأخيراً.. فإنّ الهدف من العلم والبصيرة والعدالة والحرّيّة هو أن يغدو الإنسان إنساناً كاملاً، إنساناً هو خليفة لله.

ولمزيد من تجلية المراد بالإنسان الإلهيّ الذي هو المقصد النهائيّ للبعثة، نقف مع الحديث المعروف بـ«حديث قُرب النوافل».

عن الإمام الصادقعليه‌السلام عن رسول اللهصلى‌الله‌عليه‌وآله عن الله تعالى ـ في الحديث القدسيّ ـ أنّه قال: «ما تحبّبَ إليَّ عبدي بشيء أحبّ إليَّ ممّا افترضتُه عليه، وإنّه لَيتحبّب إليَّ بالنافلة حتّى أُحبّه، فإذا أحببتُه كنتُ سمعَه الذي يسمع به، وبصَره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطِش

بها، ورِجله التي يمشي بها؛ إذا دعاني أجبتُه، وإذا سألني أعطيته»[1].

إنّ هذا الحديث يتضمّن تفسيراً دقيقاً وشاملاً للإنسان الكامل الإلهيّ.

المقطع الأوّل من الحديث يصرّح بواقعيّةٍ أنّ الإنسان يصل ـ في مساره التكامليّ، وسيره نحو الله، وحركته تلقاء التعالي المطلق ـ إلى نقطة تكتسب فيها جميع جوارحه وكافّة أعضائه صبغةً إلهيّة، بحيث يغدو بصرُه بصرَ الله، وسمعه سمع الله، وبكلمةٍ.. تصبح أعماله الإراديّة جميعاً، منطبقةً مع إرادة الحقّ تعالى.

امّا المقطع الثاني من الحديث فيَلفت إلى واقعيّةٍ أن الإنسان إذا بلغ تلك النقطة من الكمال، وانطبقت إرادته مع إرادة الله (سبحانه) فإنّ إرادته تفعل في العالَم مثلما تفعل إرادة الحقّ (تعالى)، مع فارقٍ أنّ إرادة الله (سبحانه) تؤثّر في الوجود بلا واسطة لأنّه غنيّ بالذات. أمّا إرادة الإنسان فتؤثّر في الوجود في طول إرادة الله، لكونه ـ أي الإنسان ـ محتاجاً بالذات. لكنّ حصيلة هذا هي أنّ الإرادتَين متساويتان.

ولا خفاء في أنّ معنى عبارة: «العبوديّة جوهرة كُنْهُها الرُّبوبيّة».

يتمثّل في أنّ العبوديّة للحقّ (تعالى) تستبطن الربوبيّة.

وهنا يستبين معنى العبوديّة لله على نحوٍ دقيق، وينكشف لِمَ قلنا لدى الحديث عن فلسفة خلقة الإنسان، إنّ هذه الفلسفة تتمثّل بالتكامل، في

---

(١) بحار الأنوار: ٧٠ / ١٦ نقلاً عن المحاسن، وفي صفحة ١٦ حديث شبيه بهذا المضمون عن علل الشرائع: ٢ / ٢٨٧.

حين أنّ الله (سبحانه) عبّر عن هذه الفلسفة في جوابه الملائكة بقوله:

﴿إنّي جاعِلٌ في الأرضِ خَليفةً﴾[١].

وقوله:

﴿وَما خَلَقْتُ الجِنّ والإنْسَ إلّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٢].

ومن خلال البيان الذي سُقناه للإنسان الإلهيّ، اتّضح أنّ هذه الغايات الثلاث [التكامل، العبوديّة، الخلافة] إنّما هي تعبير عن حقيقة واحدة، كما قيل: «عباراتنا شتّى وحسنُك واحد».

غاية خلق الإنسان هي ما قلناه في البدء، أي التكامل. وتكامل الإنسان لا يتحقّق إلّا عن طريق الطاعة والعبوديّة لله، والالتزام بأُصول التكامل، والإذعان للقوانين التي توجِد هذا التكامل.

أمّا المرحلة النهائيّة للعبوديّة ونقطة الذروة في تكامل الإنسان، فهي تتمثّل بفناء إرادته في إرادة الحقّ (تعالى)، فلا يرى ولا يسمع إلّا ما يريده الله، ولا يتحرّك إلّا طباق ما يريده الله.

وهنا يغدو الإنسان إلهيّاً وخليفةً ونائباً عن الله، وتكون ارادته مؤثّرة في الوجود وفاعلة فيه كإرادة الله.

ونباءً على هذا فإنّ العبوديّة لله التي وردت في الآية (٥٦) من سورة «الذاريات» على أنّها غاية خِلْقة الخلق، إنّما تعبّر ـ في نطاق التفسير الذي

---

(١) البقرة: ٣٠.

(٢) الذاريات: ٥٦.

مرّ ـ عن نقطة الأوج والذروة في تكامل الإنسان.

ومن هذا المنطلق عدّ الإمام عليّ عليه السلام العبوديّة لله أرفع فخرٍ له.

ارفع مراتب الفخر

عامر الشعبيّ[1] أحد أبرز الوجوه العلميّة المعروفة في القرن الهجريّ الأوّل، قال: «تكلّم أمير المؤمنين عليه السلام بتسع كلمات ارتجلهنّ ارتجالاً، فَقَأنَ عيون البلاغة، وأيتمنَ جواهر الحكمة، وقطعنَ جميع الأنام عن اللّحاق بواحدة منهنّ. ثلاث منها في المناجاة، وثلاث منها في الحكمة، وثلاث منها في الأدب. فأمّا للّاتي في المناجاة، فقال:

«إلهي، كفى بي عزّاً أن أكون لك عبداً، وكفى بي فخراً أن تكون لي ربّاً. أنت كما أحبّ فاجعلني كما تُحبّ»[2].

ماهيّة العبوديّة لله

إنطلاقاً من كون العبوديّة لله غايةَ خلق الإنسان، وهي أسمىٰ نقطة في ذروة تعالي البشريّة وتكاملها، فإنّ هذا القسم من البحث جدير بالمزيد

---

(١) هو أبو عمرو عامر بن شَراحيل الشعبيّ، من أهل الكوفة، تابعيّ جليل القدر، كثير العلم، قيل إنّه أدرك خمسمائة من الصحابة. يراجع: وفيات الأعيان لابن خلّكان: ٣ / ١٢ ـ ١٦، دار صادر، بيروت.

(٢) بحار الأنوار: ٧٧ / ٤٠٠، وتتمة الحديث: «أمّا اللّاتي في الحكمة، فقال: قيمة كلّ امرئٍ ما يُحسنه، وماهلك امروٌ عرف قدره، والمرء مخبوء تحت لسانه، واللّاتي في الأدب، فقال: امنُنْ على من شئت تكن أميره، واحتجْ لمن شئت تكن أسيره، واستغنِ عمّن شئت تكن نظيره».

من التأمّل والدقّة.

وبهذا الشأن سنعرض لحديث لافت دقيق مُرَبٍّ، نقله عُنوان البصريّ عن الإمام الصادقؑ في تفسير حقيقة العبوديّة.

كان عنوان البصريّ قد بلغ أربعاً وتسعين سنة من العمر ـ وهو من تلاميذ مالك بن أنس ـ حين حضر عند الإمام الصادقؑ لطلب العلم والتزوّد بالمعرفة.

يقول عنوان البصريّ، بعد مقدّمات: «قال أبو عبداللهؑ: ما مسألتك؟ فقلت: سألتُ الله أن يعطِف قلبك عليَّ ويرزقني من علمك، وأرجو الله تعالى إجابتي في الشريف [أي الإمام الصادقؑ] ما سألته. فقال [الإمام]:

«ليس العلم بالتعلّم، إنّما هو نورٌ يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه، فإن أردت العلم فاطلب أوّلاً في نفسك حقيقة العبوديّة، واطلب العلم باستعماله، واستفهم اللهَ يفهمك».

قلت: يا شريف...

فقطع أبو عبدالله كلامي، وقال: قل يا أبا عبدالله[1]، قلت: يا أبا عبدالله، ما حقيقة العبوديّة؟

قال:

«ثلاثة أشياء: أن لا يرى العبدُ لنفسه فيما خوّله الله ملكاً؛ لأن العبيد لا يكون لهم ملك، يرون المال مالَ الله ... ولا يدبّر العبدُ لنفسه

---

(١) كنية الإمام الصادقؑ: أبو عبدالله، ولمّا خاطب عنوان البصريّ الإمامَ بهذا اللقب (الشريف) إطراءً، قطع الإمامُ عليه كلامه معترضاً، وطلب منه أن يخاطبه بكنيته.

تدبيراً. وجملةُ اشتغاله فيما أمره الله تعالى به ونهاه عنه»[١].

يذكر الإمام الصادق‌عليه السلام في هذا الحديث، آثار هذه الخصائص التي تظهر إثر تحقّق روح العبوديّة لله في الإنسان، فيقول: «فإذا لم يرَ العبد لنفسه فيما خوّله الله تعالى ملكاً هانَ عليه الإنفاق فيما أمره الله تعالى أن يُنفق فيه. وإذا فوّض العبد تدبير نفسه إلى مدبّره هان عليه مصائب الدنيا. وإذا اشتغل العبد بما أمره الله تعالى ونهاه لا يتفرّغ منهما إلى المِراء[٢] والمباهاة مع الناس.

فإذا أكرم اللهُ العبد بهذه الثلاثة هانَ عليه الدُّنيا وإبليس والخَلق، ولا يطلب الدنيا تكاثُراً وتفاخراً، ولا يطلب ما عند الناس عزّاً وعلوّاً، ولا يدَع أيّامه باطلاً، فهذا أوّل درجة المتّقين»[٣].

نرى أنّ الإنسان إذا تحقّق بحقيقة العبوديّة في هذا المستوىٰ، فإنّه يكون قد أصاب ـ حديثاً ـ أوّل درجة من درجات التقوى. وحينما يطوي المراحل المتقدّمة من التقوىٰ يرتقي إلى مرتبة اليقين. ومن ذروة مرتبة اليقين يعبُر مرتقياً إلى «الإمامة المطلقة». والإمام «بمفهومه المطلق» إنسان تفتّحت فيه كلّ طاقات التكامل. وهذا هو المعنى الدقيق لحديث رسول الله‌صلى الله عليه وآله في صدد الغاية من بعثته، إذ قال:

«بُعِثْتُ لأُتَمِّمَ مكارمَ الأخلاق»[٤].

---

(١) بحار الأنوار: ١ / ٢٢٤ ـ ٢٢٥، مؤسّسة الوفاء، بيروت.

(٢) المراد بالمراء هو الجدل الذي لا يهدف إلى بلوغ الحقيقة، قدر ما يهدف إلى إدانة الخصم والغلبة عليه.

(٣) بحار الأنوار: ١ / ٢٢٥، موسّسة الوفاء، بيروت.

(٤) كنزالعمّال، الحديث رقم (٣٦٩١٩)؛ بحار الأنوار: ١٦ / ٢١٠؛ سفينة البحار: ١ / ٤١١.

الخلاصة

١ـ ليست الأُصول الخمسة لتكامل الإنسان ـ التي هي العلم، والبصيرة، والعدالة، والحرّيّة، والوقاية ـ هي الغاية النهائيّة لبعثة الأنبياء، بل هي مقدّمة لتلك الغاية. أمّا الغاية النهائية للبعثة فهي تتمثّل بتفتّح الطاقات الإنسانيّة والتحقّق الفعليّ للاستعدادات العظيمة في الإنسان.

٢ـ الإنسان الإلهيّ هو الإنسان الذي تفتّحت فيه كافّة القابليّات التكامليّة، وبهذا يصل إلى ذروة العبوديّة لله وإلى مقام خليفة الله.

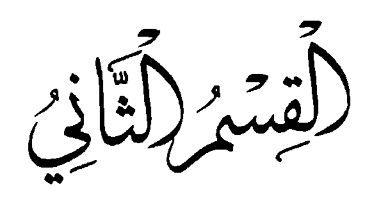
٣ـ لا فرق في أن نعبّر بأنّ غاية خلق الإنسان هي التكامل أو العبوديّة لله، أو خلافة الله.. فهذه الصيغ الثلاث هي بمعنى واحد، بملاحظة هذا البيان:

إنّ التكامل هو الغاية من وراء خلق الإنسان وإيجاده.

وهذا التكامل لا يتحقّق إلّا بالتزام أُصول التكامل.

والعبوديّة لله معناها الالتزام بهذه الأُصول. ونقطة الذروة في العبوديّة لله معناها تحقّق خلافة الله.

وهاتان الخصوصيّتان تلازم إحداهما الأُخرى.



مَعرِفَةُ الوَحيُ

«الوحي» هو المصدر هو الوحيد لمعرفة الأنبياء، في مضمار رسالتهم الإلهيّة. وهو لهذا يُعدّ شريان الحياة لجميع الأديان الإلهيّة، حتّى إذا ما قُطع هذا الشريان أُفرغت كلّ القضايا الدينيّة من مضمونها ومفهومها.

هذا الدور المصيريّ الذي ينهض به «الوحي» في إثبات الدين أو نفيه، قد دفع الماديّين إلى أن يقفوا إزاءه بمزيد من الحسّاسيّة، فاعتبروه أحياناً من «اللّامعقول»، ومسَخوه بتفسيراتهم المادّيّة له، في أحيان أُخرى.

طبيعيّ أنّ حديثنا هنا لا ينصرف إلى الماديّين؛ لأنّه ليس منطقيّاً إثبات الوحي والنبوّة لمن لا يؤمن بالله، بل يتّجه هدفنا لمخاطبة المؤمنين الذين قبِلوا الرؤية الكونيّة التوحيديّة. ومع ذلك سنستوفر على جواب ما يثيره أُولئك من نقدٍ وعلامات استفهام.

تُعالَج مسألة الوحي في هذا القسم من جهتين، هما: البحث الأوّل: حقيقة الوحي.

البحث الثاني: إمكان الوحي.

البحث الأوّل

حقيقة الوحي

بالرغم من أنّ كلمة «الوحي» تستخدم في معانٍ مختلفة، إلّا أنّ المعاني تلك تشترك في عنصرَين، أحدهما: الإعلام الخفيّ، والثاني: السرعة[1].

وفي ضوء ذلك ينتهي المعنى الجامع لكلمة الوحي ـ الذي يمكن تطبيقه على الموارد كلّها ـ إلى أنّه الإعلام الخفيّ السريع الخاص بمن يوجه إليه، بحيث يخفىٰ على غيره. وبه يتبيّن أنّ حقيقة الوحي بشأن الأنبياء، هي عبارة عن: شعور خفيّ يُدرك الأنبياءُ، بوساطته، الحقائقَ على نحوٍ سريع يخفىٰ على الآخرين.

والمهمّ في هذا السياق هو الوقوف على مصدر هذا الشعور والإعلام الخفيّ المعقّد، والتعرّف على منبعه.

---

(١) الوحي المحمّديّ: محمّد رشيد رضا: ٦٦.

ولطائفة من الفلاسفة القدامىٰ والمحدَثين آراء حول حقيقة «الوحي» وحقيقة هذا الاحساس الخفيّ، ينبغي أن نعرضها على بساط البحث والنقد.

نظريّة الفلاسفة القدماء حول حقيقة الوحي

يذهب الفلاسفة القدماء إلى القول بأنّ «العقل الفعّال»[1] هو مصدر الشعور الباطنيّ الذي يوجد عند الأنبياء، وذلك بالمعنىٰ الذي يستطيع فيه النبيّ، لما يتّسم به من روحٍ قويّة جدّاً، أن يكون له ارتباط وثيق واتّصال مكين بـ«العقل الفعّال» الذي يعدّ مصدر جميع الحقائق والمعلومات، فيتلقّىٰ النبيّ وفرةً من الحقائق، وتعمل قوّة تخيّله بعدئذ على تحويل هذه المعلومات إلى صور حسّيّة تترسّخ في ذهنه. وعندها يشعر النبيّ أنّه يرىٰ شخصاً يحدّثه، أو يخامره شعور بأنّه يسمع صوتاً يتحدّر إليه ممّا وراء الطبيعة، والحال أنّه ما ثمّة شيء ـ في الواقع ـ غير ذلك الارتباط والاتّصال بـ«العقل الفعّال».

بَيد أنّ هذه النظريّة مرفوضة لجهتين:

١ـ إنّ صحّة هذه النظريّة تتوقّف على وجود الأفلاك التسعة في الهيئة البطليموسيّة، وعلى العقول العشرة التي يعتقد بها قدماء الفلاسفة. وهذه

---

(١) يعتقد قدامى الفلاسفة بأنّ الأرواح الإنسانيّة تحتاج ـ لتتحقّق فعليّتها ـ لأن تستلهم استعداداتها من موجودٍ مجرّد يقال له: «العقل الفعّال». وهذا العقل فيما يعتقد هؤلاء، هو منشأ كلّ الحقائق والمعلومات.

الأفلاك التي تعدّ أساساً لإثبات «النفوس الفلكيّة» و «العقول العشرة» قد ثبت بطلانها ـ من الوجهة العلميّة ـ منذ زمان [١].

٢ـ إنّ هذا التفسير يتعارض مع التفسير الذي جاء به الأنبياء أنفسهم عن «الوحي»؛ فالأنبياء يفسّرون «الوحي» على أنّه ضرب من ضروب الارتباط الخاصّ بما وراء الطبيعة، وصلة مع خالق الوجود.

تعليل العلماء الماديّين للوحي

ذهبت طائفة من العلماء المادّيّين ـ الذين لهم شيء من الإنصاف، وتابعوا سيرة رسول الله ﷺ ولم يرتابوا في صدقه ـ إلى أنّ الضمير الباطن (اللّاوعي) هو منشأ الإحساس الخفيّ لدىٰ الأنبياء.

ينقل رشيد رضا عن فريق من هؤلاء، قولهم:

«نحن لا نشكّ في صدق محمّد، في خبره عمّا رأى وسمع، وإنّما نقول: إنّ منبع ذلك من نفسه، وليس فيه شيء جاء من عالم الغيب ـ الذي يقال إنّه وراء عالم المادّة والطبيعة، الذي يعرفه جميع الناس ـ فإنّ هذا (الغيب) شيء لم يثبت عندنا وجوده، كما إنّه لم يثبت عندنا ما ينفيه ويُلحقه بالمحال».

ثمّ يوجز نظريّة هذا الفريق بشأن الوحي، بما نصّه:

«إنّ الوحي إلهام كان يفيض من نفس النبيّ الموحىٰ إليه لا من الخارج؛ ذلك أن مَنازع نفسه العالية وسريرته الطاهرة، وقوّة إيمانه

---

(١) لمزيد من التفاصيل ينظر: رهبران بزرگ [القادة الكبار] ص ١٩١ ـ ٢٠١.

بالله وبوجوب عبادته وترك ما سواها من عبادة وثنية، وتقاليد وراثية رديئة، يكون لها في جملتها من التأثير ما يتجلّىٰ في ذهنه، ويُحدث في عقله الباطن الرؤىٰ والأحوال الروحيّة، فيتصوّر ما يعتقد وجوبه إرشاداً إلهيّاً نازلاً عليه من السماء بدون وساطة، أو يتمثّل له رجل يلقّنه ذلك يعتقد أنّه ملَك من عالم الغيب، وقد يسمعه يقول ذلك. وإنّما يرىٰ ويسمع ما يعتقده في اليقظة، كما يرى ويسمع مثل ذلك في المنام الذي هو مظهر من مظاهر الوحي عند جميع الأنبياء، فكلّ ما يخبر به النبيّ كلام أُلقي في روعه، أو عن ملك أَلقاه على سمعه، فهو خبر صادق عنده».

يضيف رشيد رضا:

«وهذا التصوير الذي يصوّرون به ظاهرة الوحي قد سرت شبهتُه إلى كثير من المسلمين المرتابين الذين يقلّدون هؤلاء الماديّين في نظريّاتهم الماديّة، أو يقتنعون بها».

بعدها ينقل رسالة من مسلم صار ضحيّةً لدعاية المادّيين في هذا المجال، حيث كتب إليه يقول:

«عرضتْ لي شبهات في وقوع الوحي (وهو أساس الدين)، فعمدت إلى «رسالة التوحيد» للشيخ محمّد عبده، حيث وقع اختياري عليها، وقرأت فيها بابَي «حاجة البشر إلى الوحي»، و«إمكان الوحي».. فوجدت الكلام وجيهاً معقولاً، غير أنّ الحاجة إلى الشيء لا تستلزم وقوعه وكذا إمكانه، وعدم استحالته عقلاً لا يقتضي حصوله.

ثمّ ما ذكر بعد من أنّ حالة النبيّ ﷺ وسلوكه بين قومه وقيامه

بجلائل الأعمال وبوقوع الخير للناس على يديه، هو دليل نبوّته وتأييد بعثته، فليس شيئاً يُذكر؛ فإنّه قد يكون (كونُ) النبيّ حميدَ السيرة في عشيرته، صادقاً في دعوته - أعني معتقداً في نفسه - سبباً في نهوض أمّته، ولا يكون ذلك مدعاةً إلى الاعتقاد به، والتسليم به.

وقد حدث في فرنسا في القرن الخامس عشر الميلاديّ، إذ كانت مقهورة للإنكليز، أنّ بنتاً تُدعىٰ (جان دارك) من أجمل النساء سيرة وأسلمهنّ نيّة، اعتقدت - وهي في بيت أهلها، بعيدةً عن التكاليف السياسيّة - أنّها مُرسلة من عند الله لإنقاذ وطنها ودفع العدوّ عنه، وصارت تسمع صوت الوحي. فأخلصت في الدعوة للقتال، وتوصّلت - بصدق إرادتها - إلى رياسة جيش صغير، وغلبت به العدوّ فعلاً.

ثمّ ماتت غِبّ نُصرتها ميتة الأبطال من الرجال، إذ خذلها قومها، ووقعت في يد عدوّها، فألقوها في النار حيّة.

فذهبت تاركةً في صحائف التاريخ اسماً يعبق نشره وتضوع ريّاه. وهي الآن موضع إجلال القوم وإعظامهم؛ ولقد تيسّرت لهم النهضة بعدها، وجرَوا في العلم والرقيّ بعيداً.

فهل نجزم لذلك أنّ تلك البنت نبيّة مرسلة؟

ربّما تذهبون إلى أن عملها لا يُذكر مقارناً بما أتت به الرسل وما وصل للناس من الخير بسببهم، فأقول: هل هناك من ميزان نزن به الأعمال النافعة لنعلم إن كانت وصلت إلى الدرجة التي يجب معها أن نصدّق دعوة صاحبها؟

وهل لو ساعدت الصُّدف رجلاً على أن يكون أكبر الناس فعلا، وأبقاهم أثراً، واعتقد برسالة نفسه لوهمٍ قام عنده، يقضي بنا ذلك

إلى التيقّن من رسالته؟»[1].

هذا نموذج ممّا تذهب إليه وفرة ممّن يُطلق عليهم «المثقّفين» من المنفعلين بإعلام المادّيين، فلا يَرون مصدراً للوحي غير ذات النبيّ ﷺ نفسه.

وهذا التفسير مثَله كمثَل تفسير الفلاسفة القدماء لحقيقة «الوحي»، يبدو غير مقنع لجهتين، هما:

١ ـ ليس هناك أيّ دليل علميّ ينهض لتأييده، وكلّ ما ساقه هؤلاء لإثبات نظريّتهم هو أنّ النبيّ ﷺ يقع تحت تأثير العُقد والعقائد المختلفة التي تأخذ موقعها في ضميره الباطنيّ (وعيه اللّا شعوريّ)، ثمّ تتراءى له في المنام أو في بعض الحالات، وتُسفر عن نفسها في ذهنه بصور مختلفة.

وبديهيّ أنّ قولهم هذا هو المدّعىٰ نفسه، وليس الدليل عليه.

وعلىٰ فرض أنّنا وافقْنا علىٰ ادّعائهم هذا دونما دليل.. أفلا يترتّب على ذلك أنّ كافّة أصحاب العُقد النفسيّة الذين يؤمنون بالعمل لإصلاح المجتمع ـ مثل ماركس في معتقد الماركسيّين ـ ينبغي أن يُعاينوا مَلَكاً، ثمّ يشعروا بالنبوّة كالأنبياء، وينهضوا بتكاليف مثل تكاليفهم؟!

٢ ـ إنّ للأنبياء الحقيقيّين ـ كما سيُذكر في البحوث القادمة ـ خصائص لا تدَع مجالاً لأدنىٰ احتمال في أن تكون معارفهم ومعلوماتهم مستمدّة من عالم المادّة.

---

(١) الوحي المحمّديّ، مصدر سابق ص ٦٦ ـ ٦٧.

أمّا ما ذكر حول قصّة «جان دارك» فإنّ الحقيقة شيء آخر، إذ الصورة التي رُسمت لها هي من صناعة الغرب وصياغته، ولا تعكس صورتها الواقعيّة.

إنّ جان دارك: «فتاة عاطفيّة سريعة الهَيَجان، لها نزعة انفعاليّة وخياليّة، رأت في المنام ـ من الواضح من هم أصحاب الرؤيا والمنامات! ـ مَن يقول لها: انهضي من أجل استعادة عرش فرنسا! وعندما استيقظت من منامها أخذت تُطلق تلك الصيحات، وعندئذٍ لكم أن تلاحظوا طبيعة الشخصيّة التي يصوغها الغرب لإنسان له مثل هذه الرسالة والشخصيّة والوعي، ويحمل مثل هذه العقيدة والإيحاء، إذ هو يحوّلها إلى وجود يستمدّ منه الشعراء والأُدباء والأحرار ومحبّو الإنسانيّة وثوّار العالم ـ وحتّى نحن ـ الإيحاءَ والإلهام على مدىٰ قرون!»[1].

يقول رشيد رضا عن جان دارك، في معرض ردّه على نظريّة المادّيّين لتفسير ظاهرة الوحي، ما نصّه: «وأذكّر السائل الفطِن بأنّه لم يوافق الصواب في إبعاد الفتاة عن السياسة ومذاهبها؛ فقد جاء في ترجمتها من دائرة المعارف العربيّة للبستانيّ، ما نصّه:

كانت متعوّدة الشغل خارج البيت، كرعي المواشي وركوب الخيل إلى العين، ومنها إلى البيت.

وكان الناس في جوار «دومري» (مدينتها) متمسّكين بالخرافات، ويميلون إلى حزب «أُورليان» في الانقسامات التي مزّقت مملكة فرنسا،

---

(١) اسلام شناسي [معرفة الإسلام] ص ٢٠٠.

وكانت جان تشترك في الهياج السياسيّ والحماسة الدينيّة.

وكانت كثيرة التخيّل والورع، تحبّ أن تتأمّل قصص العذراء، وعلى الأكثر في نبوءة كانت شائعة في ذلك الوقت، وهي أنّ إحدى العذارى ستخلّص فرنسا من أعدائها.

ولمّا كان عمرها (١٣) سنة كانت تعتقد بالظهورات الفائقةِ الطبيعة، وتتكلّم عن أصوات كانت تسمعها، ورؤىً كانت تراها.

ثمّ بعد ذلك ببضع سنين خُيّل لها أنّها قد دُعيت لتخلّص بلادها وتتوّج ملكها. ثمّ وقع «البر غنيور» تعدّياً على القرية التي ولدت فيها، فقوّى ذلك اعتقادها بصحّة ما خُيّل لها».

ثمّ ذكر بعد ذلك توسّلها إلى الحكّام وتعيينها قائدة لجيش ملكها، وهجومها بعشرة آلاف جنديّ، ضبّاطهم ملكيّون، على عسكر الإنكليز الذين كانوا يحاصرون أورليان، وأنّها دفعتهم عنها، حتّى رفعوا الحصار في مدّة أُسبوع، وذلك سنة ١٤٢٩. ثمّ ذكر أنّها بعد ذلك زالت أخيلتُها الحماسيّة، ولذلك هُوجمت في السنة التالية ـ سنة ١٤٣٠ ـ فانكسرت وجُرحت وأُسرت»[1].

نظريّة علماء الغرب حول حقيقة الوحي

وقع في خَلَد فريق من علماء الغرب ـ بعد أن صدّقوا بوجود الروح

(١) الوحي المحمّديّ، مصدر سابق ص ٦٩.

من طريق التجربة، وشاهدوا أفعالاً مدهشة للروح من خلال اختبارات متعدّدة ـ أنّ بإمكانهم معالجة قضيّة الوحي على هذه الشاكلة أيضاً.

وقد قرّ قرارهم أخيراً على أنّ منبع الشعور الخفيّ الذي يستكنّ في الأنبياء هو أرواحهم القويّة المقتدرة.

يستعرض فريد وجدي، في دائرة معارفه، نبذة تاريخيّة عن آراء العلماء الغربيّين حيال الوحي، وكيف أنّ الغرب أنكر مسألة الوحي تماماً وعدّها من بقايا الخرافات القديمة، إثر انقلابه صوب المادّيّة في القرن السادس عشر، ثمّ عاد إلى موقف آخر في القرن التاسع عشر، بعد أن ثبت وجود الروح بالأدلّة المحسوسة، ممّا أفضىٰ إلى أن تحيا مسألة الوحي مرّة أُخرى. واستأنف العلماء البحث فيها على قوانين العلم التجريبيّ.

يكتب بعد ذلك:

«فالوحي عند هؤلاء العلماء الباحثين في الروح على الأُسلوب التجريبيّ، لا يكون بنزول ملَك من السماء على الرسول فيبلّغه كلاماً عن الله، بل يكون في تجلّي روح الإنسان عليه بواسطة شخصيّته الباطنة، فتعلّمه ما لم يكن يعلم، وتهديه إلى خير الطرق لهداية نفسه وترقية أُمّته.

ودليلهم على هذا أنّ الله منزّه عن المكان، وأنّ الملائكة مهما قيل في روحانيّتهم وتجرّدهم عن المادّة، فلا يُعقل أنّهم يقابلون الله ويسمعون منه كلاماً؛ لأنّ هذا كلّه يقتضي التحيّز وعدم التنزيه المطلق، ولانّ الملائكة مهما ارتقَوا فلا يكونون أعلى من الروح الإنسانيّ التي هي من روح الله نفسه، فمثلهم ومثلها سواء، فالوحي

عندهم لا يكون إلّا بظهور الشخصية الباطنة للرسول ووحيها إليه ما ينفعه وينفع قومه المعاصرين له.

وبهذه النظرية التي يعدّونها حقيقة ظاهرة بالتجربة، يَحلّون ما عسىٰ أن يصادفوه في بعض الكتب السماوية من أنواع المعارف المناقضة للعلم الصحيح، فهم لا يقولون بأنّ تلك الكتب قد حُرّفت، ولكنّهم يقولون بأنّ الشخصية الباطنة لكلّ رسول إنّما تؤتي صاحبها بالمعلومات على قدر درجة تجلّيها فيه واستعداده لقبول آثارها، ولذلك قد تختلط معارفها العالية بمعارف باطلة من شخصيّته العادية. فيقع في الوحي خلط كثير بين الغثّ والسمين، فترىٰ بجانب الأُصول العالية التي لم يعرفها البشر إلى ذلك الحين، أُصول أُخرى عامية اصطلح عليها الناس إلى ذلك الزمان.

وعلى هذا فقد اعترف هؤلاء الباحثون بنبوّات الأنبياء، وحلّوا المعضلة العويصة التي كانت تمنعهم، قبل هذا الاكتشاف، من اعتقاد صدقهم»[1].

وخلاصة ما استدلّ به العلماء الأُوربّيون على النظريّة المذكورة، تقوم على النقاط الأربعة التالية:

١ـ إنّ روح الإنسان هي خزانة من العلوم والمعارف التي لا نتفطّن لها في الحالات العاديّة، بيد أنّ هذه الخزانة تفتح في شروط خاصّة، فتفاض على الإنسان ضروب المعارف.

٢ـ لا يمكن أن يكون الملَك واسطة بين الله والنبيّ؛ لأنّ الله بلامكان،

---

(١) دائرة معارف القرن العشرين، محمّد فريد وجدي ١٠ / ٧١٢ مادّة «الوحي».

بل هو في كلّ مكان.

٣ـ ليست قدرة الملائكة أعظم من روح الإنسان، وعلى هذا فإذا تعذّر على روح الإنسان أن تتّصل بالله تعذّر ذلك أيضاً على الملائكة.

٤ـ إذا كان ما يذكره الأنبياء هو من عند الله مباشرة، فلا يمكن بأيّ حال تفسير الاختلافات التي تظهر في أقوالهم.

والواقع أنّ أيّ واحدٍ من هذه الأدلّة لا ينهض بإثبات النظريّة المذكورة، لهذه الأسباب:

أ: نحن لا ننكر ما لروح الإنسان من قدرة مدهشة، ونؤمن بأنّ في وسع الإنسان أن يدرك ـ في ظلّ شروط خاصّة، كالتنويم المغناطيسيّ مثلاً ـ ما لا يستطيع إدراكه في الوضع العاديّ، بيد أنّ هذا لا يصلح دليلاً على أنّ منشأ جميع ما جاء به الأنبياء ومصدر معارفهم كلّها، هي روحهم المقتدرة القويّة. ومن ثَمّ لا يقيم ـ هذا المنطق ـ أيّ دليل على الادّعاء الذي يقول إنّها الروح التي تستطيع إلقاء معارف الأنبياء للإنسان. ومجرّد أنّ الروح ممكن ـ في ظروف خاصّة ـ أن تنال حظّاً من المعارف لا يقوم دليلاً على الادعاء المذكور.

ب: نحن كذلك نعتقد أنّ الله لا مكان له. وتوسّطُ الملَك بين الله والنبيّ لا يعني أنّ الله في مكان معيّن ـ كأن يكون على العرش مثلاً ـ وأنّ الملك يمضي إلى هناك... فيتّصل بالله، ثمّ يبلّغ رسالة الله إلى النبيّ. بل إنّنا نعتقد أنّ الله في كلّ مكان، بيد أنّه من الممكن أن يكون مركز تلقّي الوحي مكاناً خاصّاً في وسع الملائكة أن تتلقّىٰ الوحي فيه ـ كما كان النبيّ موسى ﷺ قادراً

على مخاطبة الله في جبل الطُّور ـ أو أنّ الملائكة إن هي إلّا وسيط لإبلاغ الأنبياء رسالة الله، من دون أن يكون ثمّة مكان معيّن تستمدّ فيه الوحي.

إلى جوار هذا، ليس من الحتم دائماً أن تكون وساطة بين الله والنبيّ، بل إنّ النبيّ يسمع ـ أحياناً ـ كلام الله مباشرة ويتّصل به اتّصالاً.

ج: تحتاج الدعوىٰ التي تذهب إلى أنّ قدرة المَلَك في الارتباط بالله ليست أكثر من قدرة الروح الإنسانيّة إلىٰ دليل يثبتها.

د: إنّ تبرير خرافات التوراة والإنجيل بالذرائع التي مرّت ممّا لا قيمة له ولا اعتبار، فنحن نعتقد أنّ كلّ ما ينطق به الأنبياء الحقيقيّون هو من عند الله، ولا سبيل إلى العثور على الاختلاف في كلامهم. وإذا حدث أن عُثر على ما يخالف منطقهم، فمن الواضح أنّ الكلام المكتَشف إمّا أنّه لم يصدر عنهم، أو أنّ قائله ليس نبيّاً من أنبياء الله.

حقيقة الوحي قرآنيا

لا يقبل القرآن أيّاً من النظريّات السابقة حول حقيقة الوحي.

إنّ حقيقة الوحي ـ في الرؤية القرآنيّة ـ ومصدر الإحساس الخفيّ لدى الأنبياء إنّما هو الارتباط بالله. وهذا الارتباط يتحقّق بثلاث صيغ، هي:

١ـ «الارتباط المباشر» حيث يُلقي الله الحقائقَ لشخص النبيّ بلا وساطة.

٢ـ «الارتباط غير المباشر» وفيه يصل ما يريد أن يبلّغه الله إلى النبيّ بوساطة، بَيد أنّ الوساطة لا تحمل عنوان الرسول من قبل الله، كما حصل

في إيجاد الكلام في الشجرة عندما كلّم الله النبيَّ موسى.

٣ـ «الارتباط غير المباشر» ولكن بفارق عن الصيغة الثانية، التي لا تحمل فيها الوساطة عنوان الرسالة، فالوساطة في هذه الصيغة هي مـلَك يحمل عنوان الرسول من قبل الله.

هذه الصيغ يمكن استنتاجها من الآية (٥١) من سورة الشورى[1].

---

(١) قوله تعالى: ﴿وما كان لبشرٍ أن يُكلّمه الله إلّا وحياً أو من وراء حجابٍ أو يرسلَ رسولاً﴾. وهي تدلّ على أنّ الصلة بين البشر وبين الله يمكن أن تُحقَّق بصيغ ثلاث، وهي:

١ـ الوحي.

٢ـ بوساطة الحجاب.

٣ـ بوساطة الرسول.

ويبدو أنّ التقسيم بـ«أو» في الآية هو للمغايرة بين الأقسام؛ فالصيغتان الثانية والثالثة للوحي مقيّدتان بـ«حجاب» و «رسول»، ولكنّ الصيغة الأُولى لا قيد لها. يمكن القول ـ إذن ـ بقرينة التقابل بين الأقسام الثلاثة إنّ كلام الله في الصيغة الأُولى يكون بدون وساطة، والمراد بـ«الوحي» فيه هو التكلّم الباطنيّ الخفيّ من دون أيّ وساطة. لكنّ «الحجاب» هو الوساطة في الصيغة الثانية، و «الرسول» هو الوساطة في الصيغة الثالثة، مع فارق مؤدّاه أنّ «الرسول» في الثالثة هو الذي يوصل الوحي إلى النبيّ. أمّا في الصيغة الثانية فإنّ «الحجاب» ليس وساطة للوحي، بل ليظهر الوحي من ورائه، يراجع الميزان: ١٨ / ٧٣ طبعة مؤسّسة إسماعيليان.

الخلاصة

١ـ الوحي في اللغة، هو الإعلام الخفيّ السريع، الخاصّ بمن يوجَّه إليه، بحيث يخفى على غيره.

٢ـ تتمثّل حقيقة الوحي بشأن الأنبياء في أنّه شعور باطنيّ خفيّ، يدرك الأنبياءُ الحقائق بوساطته سريعاً، وبشكل خفيّ على الآخرين.

٣ـ ذهب الفلاسفة القدماء إلى القول بأنّ حقيقة الوحي هي ارتباط النبيّ بالعقل الفعّال. بَيد أنّ هذه النظريّة مرفوضة؛ لكونها تتوقّف من جهة على إثبات الأفلاك التسعة والعقول العشرة، وهذه أُمور أبطل العلم أساسها الذي تقوم عليه. وهي مرفوضة من جهة ثانية؛ لأنّها تتنافىٰ مع التفسير الذي يذكره الأنبياء أنفسهم للوحي.

٤ـ ذهبت جماعة من الماديّين إلى أنّ الوحي هو تجلّيات للضمير الباطنيّ (اللّاشعور) للإنسان. وهذه النظريّة مرفوضة أيضاً؛ لافتقارها إلى الدليل وللإشكالات الأُخرى التي مرّ ذكرها.

٥ـ يعتقد بعض فلاسفة الغرب بأنّ حقيقة الوحي هي تجلٍّ لشخصيّة الأنبياء الباطنيّة ولروحهم القويّة. ودليلهم على ما يقولون هو ما يقوم به الإنسان من أفعال مدهشة، ولقابليّته في إدراك الحقائق في أثناء تحضير

الأرواح والتنويم المغناطيسيّ، وكذا ما يصدر عن المرتاضين، وما يقومون به من أعمال خارقة للعادة. لقد أنكر هؤلاء إمكان ارتباط الأنبياء بالله، وأقاموا إنكارهم على ما يلي:

أ ـ ليس لله مكان حتّى تكون الملائكة وساطة بين الله والنبيّ.

ب: ليست قدرة الملائكة على الارتباط بالله والاتّصال به أكبر من قدرة روح الإنسان على ذلك، وعندما لا يكون بمقدور الروح أن تتّصل بالله، فالملائكة لا تستطيع ذلك من باب أولىٰ.

ج: إذا اعتبرنا أنّ ما يذكره الأنبياء قد جاء عن الله مباشرة، فيلزم من ذلك أن نعتقد أنّ الله ذكر أشياء مخالفة للواقع في الكثير من الموارد التي جاءت بها الكتب السماويّة.

الجواب:

أ ـ الدليل أخصّ من المدّعىٰ.

ب: لا يلزم من نزول الملائكة أن يكون الله محدوداً في مكان.

ج: القول بأنّ قدرة ارتباط الملائكة بالله ليست أكثر من روح الإنسان، يحتاج إلى دليل يُثبته.

د: لا يلزم من الوحي ـ بالمعنى الذي يدلّ فيه على الارتباط بالله ـ أن يأتي عن الله في الكتب السماويّة ما يخالف الواقع. وما هو موجود في الكتب السماويّة ممّا يخالف الواقع هو نتيجة للتلاعب والتحريف، كما تثبت الأدلّة الموجودة ذلك.

٦ ـ الوحي من وجهة نظر القرآن الكريم هو عبارة عن صلة خاصّة بين شخص النبيّ وخالق الكون. وهذه الصلة على ثلاثة أنحاء، هي:

- الارتباط المباشر من دون وساطة.
- الارتباط غير المباشر بوساطة لا يكون لها عنوان الرسول.
- الارتباط غير المباشر بوساطة تحمل عنوان الرسول.

البحث الثاني

إمكان الوحي

هل يمكن أن نعتبر الوحي أحد مصادر المعرفة من وجهة النظر العلميّة؟

وبتعبير آخر: هل يمكن أن ينطوي بعض الناس على شعور خاصّ، يستطيع بوساطته الاتّصال بما وراء الطبيعة، بحيث يحصل على معارف ومعلومات عن هذه الطريقة؟ أي: هل الوحي ممكن عقلاً أم هناك دليل يقوم على امتناعه؟

ليس هناك ـ دون شكّ ـ دليل علميّ ينفي إمكان الوحي. ولكن غاية ما يمكن أن يقال إنّ العلم لم يستطع أن يكتشف هذا الشعور الباطنيّ حتّى الآن، وأن يقف على حقيقته. بيد أنّ هذا لا يستوجب التعاطي مع الوحي كظاهرة غير علميّة.

هل استطاع العلم مثلاً أن يكتشف ماهيّة الشعور الباطنيّ (الخفيّ الغامض) الموجود في النحل، هذا الشعور الذي يعبّر عنه القرآن الكريم بالوحي، حيث أُوحي لهذا الكائن الصغير[١] ما يهديه إلى طريقة حياته المدهشة؟

وهل يستطيع العلم أن يهتدي إلى حقيقة جهاز الإرسال الخفيّ الموجود في كائن ضعيف اسمه (الفراشة).. بحيث يمكنه أن يرتبط من خلاله مع زوجه [الذكر مع الأنثى، والأُنثى مع الذكر] من مسافة بعيدة جدّاً؟

وهل يستطيع العلم أن يُفسّر كُنه ذلك الشعور الخفيّ الغامض (الباطنيّ) الموجود في الحيوانات المختلفة، والذي تستطيع أن تدرك بوساطته حقائقَ يعجز الإنسان عن إدراكها؟[٢]

وإذا غضَضنا الطرف عن عالم الحيوان والنبات التي يكون دليل تكاملها والمرشد إليه مركوزاً في بنيتها وداخل وجودها، ممّا عجز العلم عن معرفة حقيقة مرشد التكامل الكامن في داخلها.. فهل استطاع العلم - حتّى الآن - أن يفهم حقّاً كنه المادّة المحسوسة، حتّى إذا عجز عندها عن إدراك حقيقة الوحي جاز لنا حينئذٍ الشكّ في هذه الحقيقة[٣]؟

---

(١) قوله تعالى: ﴿وأوحى ربُّك إلى النَّحل أنِ اتَّخِذي من الجبال بُيوتاً﴾ النحل: ٦٨.

(٢) ينظر: حواس اسرار آميز حيوانات. [الحواسّ الخفيّة لدى الحيوانات].

(٣) يقول العالم الفرنسيّ الكبير فيلستي دي لامنه (المتوفّى عام ١٨٥٤م): كم هو أحمق ذلك الذي ينكر مبدءً، ثمّ يقول: لأنّي لا أفهم حقيقة ذلك المبدأ، فهو إذن غير موجود!

◆

ومن هنا... فإنّ الوحي هو أيضاً مثل سائر الظواهر: لا يمكن لغير النبيّ أن يدرسها ويجرّبها ويعيشها على نحوٍ مباشر.

وبتعبير المرحوم محمّد إقبال:

«لمّا كان من مواصفات التجربة الباطنية أنّها تُكتسب مباشرة من دون وساطة.

فمن الواضح أنّها لا يمكن أن تُنقل للآخرين. إنّ الحالات الباطنيّة للرجل هي أشبه بالإحساس والشعور منها إلى الفكر. وبذلك فالتفسير الذي يقدّمه الرجل الباطنيّ أو النبيّ لمحتوىٰ وعيه الدينيّ يمكن أن يُعبَّر عنه بصيغة جُمل (ألفاظ) ينقلها إلى الآخرين. أمّا المحتوىٰ نفسه فهو أمر غير قابل للانتقال. وعدم إمكان نقل التجربة الباطنيّة مصدره أنّ هذه التجربة في الأساس هي نوع من الإحساس والشعور الذي لا يُصبّ في قوالب البيان ـ في نفسه ومحتواه ـ ولا تناله يد العقل الاستدلاليّ»[1].

↔ يضيف: إنّ مثل هذا الإنسان إذا استطاع أن يدرك ويفهم حبّة رمل واحدة فأنا أضع الله بين يديه! (ينظر كتاب: پاسخ ما [إجابتنا]).

لقد غدت (الفنومنولوجيا) [الظواهراتيّة] هي المنهج الحاكم اليوم في مدرسة «هوسر» في الفيزياء، وفي علم النفس، وعلم الاجتماع أيضاً. لقد شيّدت هذه العلوم أساسها على قاعدة تذهب إلى أنّه ليس لعلم الفيزياء أن يبحث في ذات المادّة؛ فذات المادة ليست قابلة للبحث بل عليه أن يكتفي بدراسة المادّة باعتبارها بمجرّد ظواهر وآثار وموضوع خاضع للملاحظة؛ أي يدرسها بوصفها صوراً ظاهريّة مختلفة لواقع معيّن، غير محسوس».

(١) احياء فكر ديني [تجديد الفكر الدينيّ] ص ٢٦ ـ ٢٧.

كلام الغزاليّ حول الوحي

يكتب الغزاليّ في كتاب «المنقذ من الضلال» ما يلي: «إنّ جوهر الإنسان، في أصل الفطرة، خُلِق خالياً ساذجاً لا خبر معه من عوالم الله تعالى... وإنّما خبره في العالم بواسطة الإدراك، وكلّ إدراك من الإدراكات خُلِق ليطّلع الإنسان به على عالم من الموجودات.

ونعني بالعوالم: أجناس الموجودات؛ فأوّل ما يُخلق في الإنسان حاسّة اللمس، فيدرك بها أجناساً من الموجودات: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللّين والخشونة، وغيرها.

واللمس قاصر عن الألوان والأصوات قطعاً؛ بل هي كالمعدومة في حقّ اللمس.

ثمّ تُخلق له حاسّة البصر، فيدرك بها الألوان والأشكال، وهو أوسع عوالم المحسوسات.

ثمّ يُنفخ فيه السمع، فيسمع الأصوات والنغمات.

ثمّ يُخلق له الذوق، وكذلك إلى أن يجاوز عالم المحسوسات، فيخلق فيه التمييز، وهو قريب من سبع سنين. وهو طور آخر من أطوار وجوده، فيدرك فيه أموراً زائدة على عالم المحسوسات، لا يوجد منها شيء في عالم الحسّ.

ثمّ يترقّىٰ إلى طور آخر، فيُخلق له العقل، فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، وأُموراً لا توجد في الأطوار التي قبله.

ووراء العقل طور آخر، تنفتح فيه عين أُخرى، يبصر بها الغيب، وما

سيكون في المستقبل، وأُموراً أُخر العقلُ معزول عنها، كعزل قوّة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوّة الحسّ عن مدركات التمييز.

وكما أنّ المميّز لو عرضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها فكذلك بعض العقلاء أبىٰ مدركات (النبوّة) واستبعدها.

وذلك عين الجهل، إذ لا مستند له إلّا أنّه طور لم يبلغه، ولم يوجد في حقّه، فيظنّ أنّه غير موجود في نفسه. والأكمه لو لم يعلم، بالتواتر والتسامع، الألوانَ والأشكال، وحكي له ذلك ابتداء، لم يفهمها ولم يقرّ بها.

وقد قرّب الله تعالى ذلك على خلقه، بأن أعطاهم أنموذجاً من خاصيّة النبوّة، وهو النوم؛ إذا النائم يدرك ما سيكون من الغيب، إمّا صريحاً وإمّا في كسوة مثال يكشف عنه التعبير. وهذا لو لم يجرّبه الإنسان من نفسه وقيل له: إنّ من الناس من يسقط مغشيّاً عليه كالميت ويزول عنه إحساسه وسمعه وبصره، فيدرك الغيب، لأنكره وأقام البرهان على استحالته، وقال: القوى الحسّاسة أسباب الإدراك، فمن لا يدرك الأشياء مع وجودها وحضورها، فبأن لا يدركها مع ركودها أولى وأحقّ.

وهذا نوع قياس يكذبه الوجود والمشاهدة؛ فكما أنّ العقل طور من أطوار الآدميّ يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات، والحواسّ معزولة عنها، فالنبوّة أيضاً عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور، يظهر في نورها الغيب، وأُمور لا يدركها العقل»[1].

---

(١) المنقذ من الضلال: الغزاليّ ص ٧٨ ـ ٨٠ (طبعة دار العلم للجميع).

الخلاصة

١ـليس هناك دليل علميّ يقوم على نفي إمكان الوحي، بل غاية ما يمكن أن يقال أنّ العلم عجز حتّى الآن عن كشف هذا الشعور الباطنيّ.

٢ـلم يعجز العلم عن اكتشاف حقيقة الوحي وحسب، بل إنّه ما يزال عاجزاً عن معرفة ماهيّة المادّة أيضاً.

٣ـلمّا كان من صفات التجربة الباطنيّة أنّها تُكتسب من دون وساطة، فلا يمكن إذن نقلها للآخرين.

٤ـكما أنّ طور العقل هو مرحلة من المراحل على خطّ تكامل البشر، فكذلك النبوّة هي مرحلة تتفتّح فيها للإنسان بصيرة لها نور، يظهر في نورها ما وراء الطبيعة (الغيب) وما لا يدركه العقل.



مَعْرِفَةُ ٱلنَّبُوَّة

المسألة التي يدور حولها البحث في هذا القسم هي طريق معرفة النبوّة والنبيّ؛ أي: من أيّ السبل يُفهم صدق مدّعي النبوّة؟

من أجل التوفّر على فهم أفضل للفكرة، لنفترض أنّ بين أيدينا جهاز تلفاز نريد أن نعرف ما إذا كانت له قدرة الارتباط بالمركز أم لا؟

الذي يريد أن ينجز هذا الاختبار إمّا أن يمتلك فعلاً معلومات فنيّة كافية في هذا المجال، وإمّا أن يكون فاقداً لمثل هذه المعلومات.

إذا كان المرء فاقداً للمعلومات الفنيّة عن جهاز الاستقبال هذا فليس أمامه لاختبار قدرة التلفاز على الاتّصال بالمركز سوى طريق واحد، يتمثّل بمشاهدته التصاوير التي يبثّها، وسماعه الصوت الذي يصدر عنه.

أمّا إذا كان المختبر خبيراً متخصّصاً فأمامَه ـ بالإضافة إلى الطريق الأوّل ـ طريق آخر، إذ بمقدوره أن يقوم بالاختبار على نحوٍ أدقّ يبعث على الاطمئنان أكثر، من خلال أساليب البحث العلميّ والفنّيّ.

وفيما يتّصل بالكشف عن ارتباط مدّعي النبوّة بمصدر الوحي، هناك

طريقان يشبهان تماماً الطريقين اللذين عرضنا لهما آنفاً. فبالنسبة إلى عامّة الناس ـ حيث يفتقرون إلى القدرة التحليليّة لبحث المسائل علميّاً والوقوف على طبيعة المزايا والخصوصيّات الفرديّة والاجتماعيّة التي يتّسم بها من يدّعي النبوّة ـ لا يبقىٰ أمامهم للاعتقاد سوىٰ سبيل لمس الآثار المحسوسة المباشرة.

أمّا الطريق الثاني فهو ينصرف ـ بالإضافة إلى الطريق الأوّل ـ لخواصّ الناس ممّن يمتاز بقدرات مشهودة على بحث ودراسة وتحليل القضايا العلميّة والاجتماعيّة.

والطريق الثاني أدقّ الطريقين وأكثرهما وثوقاً.

يسمّى الطريق الأوّل بـ«الإعجاز». أمّا الطريق الثاني فنسمّيه «المعرفة العلميّة للنبوّة». وسنأتي على دراسة هذين الطريقين من خلال بحثين متتاليين في هذا القسم.

ولا يخفىٰ أنّ ثمّة طريقاً ثالثاً يتمثّل بتنبّؤ الإنسان الذي ثبتت نبوّته من خلال الطريقين المذكورين، بَيد أنّنا سنعزف عن دراسة هذا الطريق والبحث فيه؛ لأنّه لا ينطوي على الأصالة في حدّ ذاته، بل يرتدّ إلى الطريقين المشار إليهما.

البحث الأوّل

الإعجاز

يذهب الغزاليّ إلى أنّ «المعرفة العلميّة» هي السبيل الوحيد للكشف عن ارتباط مدّعي النبوّة وصلته بمصدر الوحي[1]. وهو يعتقد أنّ المعجزة بمفردها لا تُنتج اليقين القطعيّ والعلم البديهيّ في حال الشكّ، بل يمكن أن تأتي كمؤيِّد وحسب.

يكتب في «المنقذ من الضلال» ما نصّه: «فإن وقع لك الشكّ في شخص معيّن أنّه نبيّ أم لا؟ فلا يحصل اليقين إلّا بمعرفة أحواله: إمّا بالمشاهدة، أو بالتواتر[2] والتسامع.

---

(١) يعرض الغزاليّ لطريق آخر هو الكشف والشهود الباطنيّ، وهو يعتقد أنّ هذا الطريق أكثر الطرق قاطعيّة، بيد أنّه طريق شخصيّ (ذاتيّ) بالكامل لا سبيل إلى بيانه علميّاً.

(٢) الخبر المتواتر هو الخبر الذي يبلغ ناقلوه حدّاً من الكثرة يستحيل معها احتمال تواطؤهم

فإنّك إذا عرفت الطبّ، والفقه، يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء، بمشاهدة أحوالهم، وسماع أقوالهم، وإن لم تشاهدهم.

ولا تعجز أيضاً عن معرفة كون «الشافعيّ»؛ فقيهاً، وكون «جالينوس» طبيباً، معرفة بالحقيقة لا بالتقليد عن الغير، بل بأن تتعلّم شيئاً من الفقه والطبّ، وتطالع كتبهما وتصانيفهما، فيحصل لك علم ضروريّ بحالهما. فكذلك إذا فهمت معنىٰ (النبوّة) فأكثرت النظر في القرآن والأخبار، يحصل لك العلم الضروريّ بكونه ﷺ على أعلى درجات النبوّة».

يقول بعد ذلك: «فمن هذا الطريق اطلب اليقين بالنبوّة، لا من قلب العصا ثعباناً، وشقّ القمر؛ فإنّ ذلك إذا نظرت إليه وحده ولم تنضمّ إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر، ربّما ظننت أنّه سحر وتخييل».

ثمّ يضيف: «فليكن مثل هذه الخوارق إحدى الدلائل والقرائن في جملة نظرك، حتّى يحصل لك علم ضروريّ، لا يمكنك ذكر مستنده على التعيين، كالذي يخبره جماعة بخبر متواتر، لا يمكنه أن يذكر أنّ اليقين مستفاد من قول واحد معين، بل من حيث لا يدري، ولا يخرج عن جملة ذلك ولا بتعيين الآحاد. فهذا هو الإيمان القويّ العلميّ»[1].

يؤمن الغزاليّ بأصل المعجزة، بيد أنّه لا يراها منتجة لليقين، إنّ السبيل الوحيد لبلوغ اليقين هو المعرفة العلميّة، وللمعجزات دور المؤيّد الذي بمقدوره أن يعضد هذه المعرفة.

⟸ على الكذب، بحيث يحصل للإنسان اليقين به.

(١) المنقذ من الضلال ص ٨٢ ـ ٨٤.

لقد تقدّم الكثير من التجديديين ـ وحتّى الدينيّين منهم ـ خطوة أُخرى عندما قرنوا المعجزات بالخرافات والأوهام ووضعوها على صعيد واحد، بحيث أنكروا المعجزة بشكل كُلّيّ، حتّى راح بعضهم يقول: لمّا كان إثبات المعجزة يستوجب اضطراب النظام الوجوديّ الثابت، فهو ـ إذن ـ يستلزم تزلزل أسس التوحيد!

إنّ هذا النمط من التفكير في الإعجاز، معلول في الواقع لتوسيع رقعة المعجزة والامتداد بدائراتها أكثر ممّا ينبغي وعلى نحوٍ غير مفهوم، كما يعود أيضاً إلى تضخيم المعجزات بشكل غير مقبول، وإلى ما بذله المادّيّون من دعايات مضلّلة، حتّى كان مآل ذلك كلّه أن أصبح المعنىٰ الحقيقيّ للإعجاز غير مفهوم.

لقد قاد مجموع هذه العوامل إلى أن تبدو كلمة «الإعجاز» و«المعجزة» غير مألوفتين في أوساط المثقّفين المعاصرين، وتثيران الخوف والرعب!

أمّا الإعجاز بمفهومه الواقعيّ فهو مقبول لا من وجهة النظر الفلسفيّة وحسب، بل لا يسع إنساناً أن يؤمن بالنبوّة، إلّا ويجب عليه ـ بالضرورة ـ أن يؤمن بالمعجزة أيضاً.

ولإثبات هذا المعنى يجب أن نوضّح مفهوم الإعجاز أوّلاً.

مفهوم الإعجاز ونقد نظريّة الغزاليّ

يقول «السيوطيّ» في تعريف المعجزة: «إنّ المعجزة ـ في لسان الشرع ـ

أمر خارق للعادة، مقرون بالتحدّي، سالم عن المعارضة»[1].

أمّا ابن خلدون، فيقول فيها: «هي أفعال يعجز البشر عن مثلها، فسمّيت بذلك معجزة»[2].

إنّ أيّاً من التعريفين الآنفين لا يمكن أن يجلّي المفهوم الواقعيّ للمعجزة. ذلك أنّ المفهوم الواقعيّ للإعجاز، يتمثّل بأن يقع عمل (خارق) يدرك الناس جميعاً بوساطته، وبشكل بديهيّ واضح ومن دون تردّد، أنّ الذي قام به متّصل بمصدر الوحي وبخالق الكون سبحانه.

بتعبيرٍ آخر: إنّ المعجزة هي عبارة عن عمل يشير، دون إبهام وغموض، إلى اتّصال مدّعي النبوّة بالله.

ولم يستخدم القرآن في الأعمال التي نتعامل معها علىٰ أنّها «معجزة» لفظ المعجزة، بل استخدم لفظ (الآية) بمعنى العلامة أو البيّنة والدليل الواضح.

وبتعبيرٍ آخر: استخدم القرآن بشأن المعجزات التعبير ذاته الذي استخدمه بصدد جميع الظواهر الوجوديّة. فكما اعتبر ظواهرَ من قبيل الشمس، والأرض، والإنسان، والبحار وغيرها آيةً وعلامة، فكذلك اعتبر تحوّل عصا موسى إلى ثعبان آية وعلامة.

والآيات الأُولى هي علامات واضحة لإثبات وجود الله، والثانية

(١) الإتقان في علوم القرآن: ٢ / ١١٦ نقلاً عن «الإعجاز في دراسات السابقين».

(٢) مقدّمة ابن خلدون: ٧٤.

لإثبات صلة النبيّ به تعالى.

وهذه الواقعيّة تُثبت ما يلي:

أ: إنّ ظاهرة الإعجاز هي دليل قطعيّ على صلةالنبيّ وارتباطه بمصدر الوحي، تماماً كما أنّ سائر الظواهر هي دليل قاطع على أنّبارئها عليمقدير.

ب: إنّ الفارق الكائن بين ظاهرة المعجزة وبقيّة ظواهر عالم الوجود، هو فارق يظهر من وجهة نظرنا نحن وحسب، لا من وجهة نظر من له دراية كاملة بجميع علل وأسباب ظواهر الوجود[١].

باتّضاح معنى المعجزة بالتعريف الذي بيّناه لا تبقَ هناك حاجة لخوض البحث في الفرق ما بين المعجزة والسِّحر، أو المعجزة والأعمال [الخارقة] التي تنتج عن الارتياض الروحيّ، لأنّ المعجزة ـ كما بيّنّا ـ هي عمل يتّضح من خلاله للناس جميعاً صلة مدّعي النبوّة بما وراء الطبيعة، على نحوٍ واضح وقاطع.

وهذه الخصوصيّة لا تتحقّق يقيناً في الموارد المشار إليها.

يقول الإمام الصادق عليه السلام بشأن غاية إعطاء المعجزة للنبيّ وأوصيائه من بعده:

«ليكون دليلاً على صدق من أتى به، والمعجزة علامة لله لا يعطيها إلاّ أنبياءه ورسله وحُجُجه، ليعرف به صدق الصادق من كذب الكاذب»[٢].

---

(١) وبه يسقط البحث من الأصل حول المعجزة وفيما إذا كانت نقضاً لـ«قانون العلّيّة» أم لا.

(٢) بحار الأنوار: ١١ / ٧١.

إنّ ما يقوم به أهل السِّحر وما يصدر عن أصحاب الارتـياض، لا يعجز عن إثبات صلة هؤلاء بالله وحسب، بل يثبت عكس ذلك أيضاً.

ننقل فيما يلي، كمثال، القـصّةَ التي ذكـرها رشـيد رضـا عـن أحـد المرتاضين الهنود، حيث كتب: «روَت إحدى الجرائـد المـصريّة في هـذه الأيّام، من أخبار سائحي الإفرنج في الهـند، حـادثةً لفـقير مـن هـؤلاء الفقراء، اسمه «سارجو هادرياس» وقعت في سنة ١٨٣٧. خـلاصتها أنّ هذا الفقير جاء قصرَ المهراجا رانجيت سنجا، أمير البنجاب، وعرض عليه أن يُريه بعض كراماته. وكان المـهراجا لا يصدّق ما يُـنقل مـن خـوارق هؤلاء الفقراء، فسأله عمّا يريد إظهاره، فقال: إنّه يُدفن أربعين يوماً، ثمّ يعود إليهم حيّاً. فأحضر المهراجا نفراً من أطـبّاء الإنكـليز والفـرنسيّين وأُمراء بنجاب، فجلس الفقير القُرفصاء أمامهم، فكفّنوه بعد أن وضـعوا القطن والشمع عل أُذنيه وأنفه ـ كما أوصـاهم ـ وخـاطُوا عـليه الكـفن ووضعوه في صندوق من الخشب السميك، وسمّروا غطاءه، ووضع المهراجا عليه ختمه، ودفنوه في قبرٍ داخل حجرة صغيرة في حديقة القصر، وأقفلوا بابها. ووضع المهراجا ختمه بالشمع على قفلها، وأمر اثـنين مـن رجـال حرسه الأُمناء بحراستها، وطائفة من جنده بمعاونتهما.

وكان ذلك بمشهد مَن حضر مـن الأوربـيّين والبـنجابيّين وحـاشية المهراجا.

ولمّا تمّت الأربعون حضر هؤلاء كلّهم قصر المهراجا، وشاهدوا ختم الحجرة كما كان، والعُشب أمامها في الحديقة لم تطأه قدم أحد.

ثمّ فتحوا باب الحجرة، وامتحنوا أختام القبر، ثمّ أخرجوا الصندوق، وامتحنوا أختامه، فوجدوها كلّها على حالها، ففتحوه واخرجوا الفقير منه، فإذا هو كما وصفه أحد أُولئك من الإنكليز، قال: لمّا فتحوا الصندوق وأخرجوا الفقير منه، وجدتُ الذراعين والساقين صُلبة والرأس مائلاً على إحدى الكتفين، فخِلْتُني أمام جثّة هامدة فارقتها الحياة منذ أمدٍ بعيد. فطلبت من طبيبي أن يفحصها، فانحنىٰ عليها، وجسّ القلب والصّدغين والذراعين، وقال: إنّه لم يجد أثراً للنبض البتّة، ولكنّه شعر بحرارة في منطقة الدِّماغ. ثمّ نفّذ ما وصّى الفقير أن يُعمل بعد إخراجه، فغُسل الجسم بالماء الحار، فردّ على الأوصال لينها السابق بالتدريج، وأُزيل القطن والشمع عن الأُذنين والأنف، ووضعت أكياس دافئة على الرأس، فدبّت الحياة في الجسد المسجّى، وتقلّصت الأعصاب والأطراف، ثمّ اضطربت، فسال منها عرق غزير، وعادت الأعضاء إلى حالتها الأُولى. وبعد دقائق اتّسعت حدَقتا العينين وعاد إليهما لونهما الطبيعيّ.

وبعد نصف ساعة خرج من التابوت، وأنشأ يحدّث الآخرين أحسن حديث، ويُطرفهم بما يحيّر العقول»[1].

هناك الكثير ممّا يشبه هذه الواقعة ممّا لا يدع أي مجال للتردّد بشأن وقوع هذا النوع من الأفعال، لكن من البديهيّ أنّ القيام بمثلها لا يصلح دليلاً واضحاً وعلامة كافية ـ وحتّى نصف كافية ! ـ على ارتباط الفاعل وصلته بالله كنبيّ. فأيّ إنسان يرىٰ هذه الفعال لا يحصل له القطع، بل ولا

(١) الوحي المحمّديّ، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٩.

الظنّ بنبوّة من تصدر عنه؛ إذ بمقدوره أن يقف بقليل من التأمّل، وبشكل جيّد على منبع القوّة التي يتمتّع بها هؤلاء.

ليس لهذا الموضوع أيّة صلة بالمعجزة التي تعدّ دلالة قاطعة وواضحة على ارتباط مَن أُوتيَها بالله.

وفي ضوء ذلك، ليس من الصحيح ما ذهب إليه الغزاليّ من أنّ المعجزة لا تصلح أن تكون سنداً قطعيّاً لإثبات النبوّة، بل هي مؤيِّد لها وحسب. وربّما كان الباعث على مثل هذا الخطأ هو عدم الالتفات إلى المفهوم الواقعيّ للإعجاز.

ولكن ينبغي القول ـ كما أشرنا من قبل ـ إنّ المعرفة العلميّة بالنبوّة أوثق اطمئناناً، وأعمق من المعرفة المتحصّلة بوساطة الإعجاز، بَيد أنّ ذلك لا يستوجب إهمال سبيل الإعجاز بالكامل؛ لأنّه لا يبقَ للأنبياء عندئذ أيّة وسيلة لإثبات نبوّتهم لعامّة الناس الذين لم يعرفوا التحضّر في تلكم الأزمنة.

ثمّ إن ما ذكره الغزاليّ من أن المعرفة الواقعيّة بجالينوس كطبيب وبالشافعيّ كفقيه، تستلزم معرفةً ـ ولو بمقدار ـ بالفقه والطبّ، يعني أنّ المعرفة العلميّة بالأنبياء تستلزم أن يكون الناس على قدر من الثقافة والعلم. وهذا ممّا لم يكن متيسّراً للسواد الأعظم من الأُمم التي عاصرت الأنبياء.

فيبقَ أمامهم طريق المعجزة مفتوحاً على مصراعَيه.

الخلاصة

١ ـ يذهب الغزاليّ إلى أنّ الطريق الوحيد لمعرفة صدق مدّعي النبوّة، يتمثّل بالمعرفة العلميّة، وأنّه لا دَور للمعجزة سوىٰ أن تُعدّ مؤيّداً لصدق الأنبياء، لا أن تكون دليلاً قطعيّاً مستقلّاً.

٢ ـ تعتقد أنّ المعجزة هي دليل قاطع ومستقلّ على صدق دعوىٰ نبوّة الأنبياء الإلهيّين، والسبب في خطأ الغزاليّ يعود إلى عدم الالتفات إلى معنى الإعجاز.

٣ ـ المعنىٰ الواقعيّ للمعجزة هو عبارة عن عمل يدلّ مباشرة ـ من دون إبهام وغموض ـ على ارتباط مدّعي النبوّة واتّصاله بخالق الكون. وعليه، فإنّ أيّ عمل يُحتمل أن يصدر بفعل السِّحر أو الارتياض أو الكهانة لا يُعدّ معجزة.

٤ ـ إذا لم تكن المعجزة دليلاً مستقلّاً على النبوّة، فلا يبقىٰ للأنبياء سبيل لإثبات نبوّتهم لعامّة الناس غير المتحضّرين في عصرهم.

البحث الثاني

معرفة النبوّة علمياً

يعود منشأ نظريّة المعرفة العلميّة للنبوّة إلى حديث نقله عن الإمام عليّ بن موسى الرضاعليه السلام ابنُ السكّيت، فقد سأل ابن السكّيت الإمامَ الرضاعليه السلام عن سرّ اختلاف المعجزات التي بعث الله بها موسىعليه السلام وعيسىعليه السلام ومحمّداًصلى الله عليه وآله. وعندما أجابه عن السؤال، عاد ليسأله: فما الحجّة على الخلق اليوم؟ أي هل نسلك طريق المعجزة في معرفة النبيّ أم هناك سبل أُخرى؟ أجاب الإمام الرضاعليه السلام: العقل، تعرف به الصادق على الله فتصدّقه، والكاذب على الله فتكذّبه.

كان ابن السكّيت رجلاً فاضلاً عالماً، فلمّا سمع جواب الإمام هذا، وقع لديه موقع الرضا والقبول، فقال بإعجاب: هذا والله الجواب[1].

---

(١) بحار الأنوار: ١١ / ٧٠ ـ ٧١ موسّسة الوفاء، بيروت، نقلاً عن علل الشرائع، وعيون

يتّضح من كلام الإمام هذا، أنّ طريق معرفة الأنبياء الإلهيّين لا ينحصر بالمعجزة وحدها، بل بمقدور الإنسان أن يمحّص صدق مدّعي الارتباط بالله أو كذبه من خلال البحث والتحليل العلميّ.

كما يمكن أن نفهم من كلام الإمام، أنّه مع تكامل العلم ونموّ العقل، يكون النهج العقليّ والعلميّ أفضل منهج لمعرفة الأنبياء الإلٰهيّين. فالإمام بعدأن ردّ سرّ اختلاف المعجزات بين الأنبياء إلى المقتضيات الخاصّة لأزمنة ظهورهم، عاد ليشير إلى أنّ السبيل في عصرنا لمعرفة الأنبياء الإلهيّين يكمن في الاستدلال العلميّ والعقليّ، بالمعنى الذي يستطيع فيه الباحث المحايد أن يكتشف صدق مدّعي النبوّة من كذبه، من خلال دراسة محتوى دعوته وتحليل شخصيّته، وما يتّسم به من خصوصيّات ومزايا فرديّة واجتماعيّة.

الحديث السابق يُفضي بنا إلى أن الطريق المنفرد الذي نتعرّف به على الأنبياء، في عصرنا الذي شهد فيه المجتمع نموّاً فكريّاً وعلميّاً أضعاف ما شهده عصر الإمام الرضاعليه السلام ـ بل لا مجال للمقايسة بين الحالتين ـ هو التعرّف على منهاجهم ورسالتهم؛ فعن هذا الطريق يمكن تحقيق الإيمان برسالة الأنبياء السماويّة بدرجة توازي الإيمان الناتج عن معاصرة المعجزة ورؤيتها، بل تزيد عليها عمقاً بمراتب.

إنّ الوقائع العمليّة المباشرة في مجتمعنا تؤيّد صحّة هذه الحقيقة العلميّة الدقيقة؛ فالتمسّك بالمعجزات لمعرفة الأنبياء، من دون معرفة رسالتهم، إن

⇔ الأخبار، والاحتجاج.

لم يترك آثاراً سلبيّة، فهو لا يأتي بأبسط النتائج الإيجابيّة. ولمّا كنّا لا نستطيع أن نأتي في هذا الكتاب المختصر بكلّ المسائل اللّازمة بشأن المعرفة العلميّة للنبوّة، فنكتفي ببحث ستٍّ منها على نحوٍ مختصر، تتقدّم بالاهميّة على سواها، وهي:

- بحث محتوى الدعوة ومكوّناتها.
- البحث في الاتّجاه الاجتماعيّ لمدّعي النبوّة.
- البحث في الانتقادات التي وُجّهت إلى مدعّي النبوّة.
- تحليل ودراسة الاتّهامات الموجّهة لمدّعي النبوّة.
- التوفّر على دراسة الخصائص الفرديّة لشخصيّته.
- دراسة حياة أتباعه الصادقين المخلصين.

محتوى الدعوة ومكوّناتها

لمّا كان من الحتم أن تتّصل رسالة الأنبياء بخالق الوجود، وأن تُشاد على أساس الحقائق الموجودة، فإنّ من أوّل العلائم الواضحة لهذه الرسالة أن تأتي متّسقة بالكامل مع المقاييس العلميّة والوقائع الموجودة في عالم الخلقة والتكوين. وتأسيساً على ذلك، إذا صدر عن مدّعي النبوّة أدنىٰ ما يتعارض والموازينَ العلميّة ولا يتّسقِ معها، فإنّ فيه دلالة قطعيّة على كذبه.

ولتوضيح هذا البعد، نرى أنّ أوّل ما تحتاج إليه المعرفة العلميّة للنبوّة هو النظر إلى الإله الذي يدعو إليه مدّعي النبوّة، من أجلّ معرفة هذا الإله

ولتمحيص ما صدر عنه من قوانين أو تشريعات بوساطة مدّعي النبوّة، بل وتمحيص حتّى تلك القضايا التي تناولها خارج إطار نبوّته وأبدى فيها رأياً، لمعرفة مدى تعارضها مع الموازين العلميّة أو مدىٰ اتّساقها معها[١].

على سبيل المثال، ليس إلٰهاً مَن يكون واحداً ويكون ثلاثة في نفس الوقت! وليس إلٰهاً مَن يجدف السفينة مع نبيّه يعقوب حتّى مطلع الفجر، ثمّ لا ينفلت من نبيّه إلّا بإعطائه الرشوة![٢]

وليس إلٰهاً من يحلّ في الإنسان أو يكون ظالماً يدعو عباده إلى المعصية ويجبرهم عليها، حتّى إذا ما اقترفوها عاد لينزل العقاب بهم!

وأخيراً: ليس إلٰهاً من يكون محتاجاً محدوداً فقيراً.

إن الموازين العلميّة تأبى للإله الواقعيّ أن يكون بهذه الصفات، بل هذه آلهة من صنع فكر الإنسان وثمرة لأوهامه، ومن يدعُ إلى إله مثل هذا فهو كذّاب دون شكّ.

---

(١) ينبغي الانتباه إلى أنّه يمكن للنبيّ أن يقول شيئاً لا يستطيع العلم في عصره أن يقف على معرفته وإدراك سرّه، ثمّ تتبدّىٰ حقيقته بعد قرون، أو ربّما لا يستطيع العلم أن يكتشف سرّه بالأساس، وهذا لا يعني أنّ ما صدر عن النبيّ يتعارض مع العلم.

بعبارة أُخرى، ليس في رسالة الأنبياء الصادقين ما يتعارض مع العقل والعلم، بل يكون كلّ ما هو موجود إمّا موافقاً للعقل، أو يأتي ما فوق العقل.

(٢) بقي يعقوب وحيداً، وثمّ رجل معه ظلّ يجدف السفينة حتّى مطلع الفجر... ثمّ قال: دعني فقد طلع عليّ الفجر! قال: لا أتركك حتّى تمنحني البركة... منحه البركة وسمّىٰ يعقوب هذا المكان «فنئيل»، وقال: لأنّي رأيت الله وجهاً لوجه، فحلّ الفلاح نفسي! التوراة، سفرالتكوين، الباب ٣٢، الآية ٢٤.

كما إنّ الرسالة التي تنطوي في مكوّناتها الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة ـ وغيرها ـ على ما يتعارض والعقلَ والعلم، هي يقيناً رسالة لا يمكن نسبتها إلى خالق الوجود سبحانه.

ومن هنا تتبدّى المخاطر الجسام التي تُحيق برسالة الأنبياء ـ على رغم النموّ الفكريّ للمجتمع وتقدّم العلم ـ من جرّاء اندساس الروايات الموضوعة[1]، والإسرائيليّات، وغير ذلك ممّا دسّه الكذّابون واختلقه الوضّاعون المأجورون وخلطوه بالمتون الإسلاميّة الصحيحة، فهذه الأخطار الجسام التي تحيق برسالة الأنبياء يمكن أن تدفع بالنهضات النبويّة التكامليّة إلى ظلام الأوهام وتدفنها في وادي الخرافات. والذي يبعث على الأسف أنّ هذه الروايات تظهر في الكثير من الكتب والمصنّفات الدينيّة.

ولهذا السبب ترى أنّ الكثير من الكتابات والأحاديث، في مضمار معرفة الدين ورسالة الأنبياء، تأتي بنتائج معكوسة ! وإذا قُدِّر لباحث مقتدر أن ينبري لتنقية النصوص الإسلاميّة الأصيلة ممّا خالطها من موضوعات وأكاذيب وأباطيل، فإنّه يكون قد قدّم للجيل الشبابيّ المعاصر خدمة جليلة.

وفي كلّ الأحوال، فإنّ محتوىٰ دعوة الأنبياء، كما أفصح عنها القرآن ـ وفي ضوء الأُصول التي مرّ ذكرها في البحث العاشر ـ جاءت بصيغة تضمن

---

(١) قيل لأحد الوَضّاعين: من أين لك عن عكرمة عن ابن عبّاس في فضل القرآن سورة سورة ؟ فقال: إنّي رأيت الناس قد أعرضوا عن القرآن واشتغلوا بفقه أبي حنيفة ومغازي محمّد بن إسحاق [الواقديّ]، فوضعت هذا الحديث حسبة ! ينظر: الغدير: ٥ / ٢٧٥.

التكامل المادّيّ والمعنويّ للإنسان.

وفي رسالة هؤلاء الأنبياء ليس من شيء يستوجب نموّ الفرد وترقّي المجتمع، إلّا ويكون واجباً تدعو إليه، أو راجحاً تحثّ عليه. كما ليس من شيء يستوجب انحطاط الإنسان وانحداره إلّا وتمنعه. وهذه حقيقة واقعيّة تتّضح لأيّ باحث منصف وتنجلي له بشكل واضح وبديهيّ، بعد أن يقوم بدراسة دقيقة لقوانين الأنبياء الإلٰهيّة، وهذا ممّا يتّضح بشأن أغلب أحكام الإسلام.

إنّ التطابق الكامل لقوانين الأنبياء مع الموازين العلميّة، يحثّ الناس على تحصيل العلم والتفكير بمايقوله هؤلاء الأنبياء ومايصدر عنهم، أكثر من أيّ شيء آخر. وذلك على العكس تماماً من الاتّجاهات الأُخرى التي تفتقد الأصالة، وتريد للناس أن يندفعوا إلى الإذعان لعقائدها الجاهزة بعقول مغلقة من دون تأمّل، وإلّا فإنّها ستَصِمُ كلّ من يعارضها بأنّه غير مثقّف!

لقد ذكر القرآن الكريم مصطلح «العلم» (١٠٥) مرّات، كما ذكره (٧٧٠) مرّة بصيغه الأُخرى الدالّة عليه، في حين ذكر مادة «العقل» (٤٩) مرّة، وذكر «الفكر» (١٨) مرّة، و«الفقه» (٢٠» مرّة، كما دعى القرآن الكريم الناس بتأكيد شديد إلى قراءته بتدبّر وتفكّر.

وعن النبيّ ﷺ أنّه قال:

العلم حياة الإسلام، وعِماد الدين[1].

---

(١) كنزالعمّال، الحديث رقم (٢٨٦٦١) مكتبة التراث.

أي أنّ روح الإسلام الذي يُعَدّ تجلّياً لرسالات كافّة الأنبياء الإلٰهيّين، تتمثّل بالعلم، وأنّ البشريّة كلّما تقدّمت في العلم وترقّت استبان تطابق الدين واتّساقه مع الموازين والواقعيّات، على نحو أكثر جلاءً.

الاتجاه الاجتماعيّ لمدّعي النبوّة

الموضوع الآخر الذي تُعدّ دراسته ضروريّة من أجل بلوغ معرفة الأنبياء معرفة علميّة، يتمثّل بمعرفة توجّهاتهم السياسيّة والاجتماعيّة.

فيجب أن نعرف الطبقة الاجتماعيّة التي ينتمي إليها مدّعي النبوّة، ومع أي طبقة اجتماعيّة يتواصل أكثر. كما ينبغي أن تلحظ معطيات برامجه وفعالياته: بمصلحة أيّة فئة من الناس تنتهي.

الذي لا شكّ فيه أنّ الهدف الأصليّ الذي يبتغيه من يدّعي كذباً الاتّصالَ بمركز عالم الوجود، هو أن يحقّق لنفسه الشهرة والرئاسه والثروة، ومن هنا تراه مضطرّاً ليذعن ما استطاع إلى أرباب المال والثروة، وإلى مسايرتهم. وبعكسه يأتي موقف رسل الله الصادقين الذين تتجلّىٰ غاية رسالتهم في تحرير الجماهير المحرومة من الأغلال، وإنقاذها من أسر القيود، والسير بها نحو النموّ والتكامل الإنسانيّ، إذ ترى الجهود الجادّة لهؤلاء تتّجه منذ لحظات البعثة الأُولى، صوب مقارعة القدرات السياسيّة والاقتصاديّة القائمة. ومجابهة الأنظمة الظالمة.

من هنا نجد أنّ معرفة الصفّ المعادي للنهضات النبويّة، يُساهم إلى

درجة كبيرة في إغناء معرفتنا العلميّة بالأنبياء، لاسيّما وأنّ معرفة الأشياء من خلال أضدادها هو قانون علميّ عامّ يجري في جميع ظـواهـر عـالم الوجود والتكوين.

يقول الإمام عليّ عليه السلام في هذا المضمار:

«اعلموا أنّكم لن تعرفوا الرشد حتّى تعرفوا الذي تركه، ولن تأخذوا بميثاق الكتاب حتّى تعرفوا الذي نقضه»[١].

الانتقادات

من الأُمور الأُخرى التي يمكن أن تعيننا في سـياق المـعرفة العـلميّة للنبوّة، هي دراسة وتحليل الانتقادات التي تُساق ضدّ مدّعي النبوّة. والذي نعنيه بالنقد هي الأُمور التي يأخذها المـعارضون لمـدّعي النـبوّة عـليه، ويذكرونها على أنّها إشكالات واستفهامات تُثار ضدّه. وهي صحيحة في واقعها، وذلك على خلاف «الاتّهام» الذي يعكس افتراءً يُقذف بـه نحـو ساحة الأنبياء، كما سنتحدّث عنه في الدروس الآتية.

على سبيل المثال، يأخذ معارضو مدّعي النبوّة عليه كـذبه أحـياناً، ودليلهم على كذبه هو ما يظهر من تناقض في أقواله، كأن يدّعي أوّلاً أنّه «الباب» عن الإمام المهديّ صاحب الزمان عليه السلام، ثمّ يـدعّي بـعد ذلك أنّـه المهديّ، وبعدها يدّعي النبوّة، وإذا رأى أن من ورائه مـريدين وأتـباعاً حمقىٰ، تراه يدّعي الأُلوهيّة! ويستطيع الإنسان بقليل من الدقّة والتأمّل في

(١) شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد: ٩ / ١٠٦.

حالة مثل هذه أن ينتبه إلى صحّة هذا الإشكال، وأنّ مدّعي النبوّة كاذب.

وقد يأخذون على مدّعي النبوّة أحياناً فقرَه، وأنّه لماذا لم يكن ثريّاً؟ ولماذا لا يبادر الملأ من الأشراف وأصحاب المال والثروة لحمايته؟ ولماذا يلتفّ من حوله الضعفاء، ويكون من أتباعه المساكين أو «الأراذل»، بحسب تعبير القرآن؟

أمثال هذه الإشكالات يثيرها المعارضون للأنبياء الصادقين، وهي صحيحة في واقعها، كما سنبحث ذلك مفصّلاً في القسم الآتي الذي يدور الحديث فيه حول خصائص الأنبياء.

وما ينبغي قوله هنا أنّ التأمّل الدقيق في هذه الإثارات يُثبت أنّ هذه الأُمور ليست نقصاً في مسيرة الأنبياء الإلٰهيّين، بل هي عين الكمال، كما يثبت أيضاً أنّها ليست قرينة على كذبهم، كما يزعم المنتقدون، بل هي أفضل دليل علميّ على صدقهم.

ممّا يؤخذ على الأنبياء أيضاً، هو لماذا يكون المرسلون من الله من جنس البشر؟ يقول المعترضون: ينبغي لمن يبعثه الله رسولاً أن تكون له ماهيّة فوق مستوىٰ البشر!

يعكس هذا الاعتراض ذاتيّة شديدة لدى المعترضين وميل مفرط نحو المصالح. ولقد ذكر القرآن الكريم هذا الإشكال تكراراً على لسان المعارضين للنبوّات الإلٰهيّة.

ففي نبوّات نوح وهود وصالح وشُعيب: ذكر القرآن بشريّتهم كدليل

على كذبهم من قبل المعارضين[١]. بل يمكن القول إنّ المعارضين للنبوّات جميعاً شهروا هذا الاعتراض ضدّ أنبياء الله في جميع العصور[٢].

إنّ التأمّل الدقيق في هذا الإشكال يفضي إلى أن هذا الاعتراض ليس مجرّداً من مقوّمات الاعتراض ولا يصلح دليلاً على كذب الأنبياء وحسب، بل هو من وجهة النظرالعلميّة قرينة على صدقهم؛ لأنّ هذا الاعتراض يكشف، من جهة، عن روح الأنانيّة والأثَرة التي يتّصف بها المعارضون للأنبياء، ويثبت من جهة ثانية، أصلاً علميّاً مؤدّاه أنّ قائد المجتمع يجب أن يكون إنساناً رفيعاً سامياً لا أن يكون فوق البشريّة، لأنّه إذا كان فوق البشريّة فلا يمكن أن يكون نموذجاً وقدوة، وأُسوة، يقتدي بها الإنسان.

التُّهم!

إنّ البحث في طبيعة التُّهم التي تُساق في كلّ عصر ضدّ الأفراد الممتازين والشخصيّات البارزة، يفضي من وجهة النظر العلميّة إلى نتائج دقيقة في معرفة الشخصيّة الواقعيّة لهؤلاء، وإدراك الحقائق المرّة التي تسود مجتمعاتهم.

ولكي يحول الأعداء دون نفوذ الشخصيّات الكبيرة التي تأخذ مكانها في قلوب الجماهير سريعاً، تراهم يتخيّرون تهماً معيّنة ينظر إليها المجتمع

(١) ينظر: المؤمنون: ٢٤، إبراهيم: ١٠، الشعراء: ١٥٤؛ ١٨٦، هود: ٢٧، القمر: ٢٤.

(٢) إبراهيم: ١٠، المؤمنون: ٣٣، يس: ١٥، التغابن: ٦، الإسراء: ٩٤.

بعين الرفض والازدراء؛ تهم تنال من جلال تلك الشخصيّات ومن إمكاناتها العلميّة والعمليّة. بل تراهم بأساليبهم الوضيعة يحرّكون عواطف عامّة الناس ـ بشكل لا إراديّ ـ ضدّ المتّهم. وهذا واقع يشهد عليه بشكل جيّد وملموس تاريخ حياة الشخصيّات العظيمة. وبذلك فإنّ معرفة ماهيّة التُّهم وطبيعتها، هي سبيل يؤديّ إلى الكشف عن ميزان الشخصيّات العظيمة.

لقد وقع الأنبياء جميعهم ـ دون استثناء ـ ضحيّة تُهم معارضيهم الأقوياء. فأعداء النهضات النبويّة لمّا لم يلمسوا أيّة نقطة ضعف في حياة عظماء التاريخ من هؤلاء الرجال الكبار ـ الذين بذلوا كلّ ذرّة من وجودهم من أجل رقيّ المجتمع وكماله ـ تراهم يتوسّلون بالتهم بشكل دنيء، ويرمون أنبياء الله بضروب الافتراء، وينهالون عليهم بالأكاذيب من كلّ صوب، بجميع ما لهم من إمكانات.

تُهمتان ـ من بين التهم ـ عمّت أنبياء الله جميعاً في كلّ العهود والعصور؛ الأُولى تهمة «السِّحر»، والثانية تهمة «الجنون»[1]. وهاتان التهمتان قد أُعدّ لهما من خلال خطّة دقيقة ومحسوبة. ومردّ ذلك أنّ العنصر المهمّ في نفوذ الأنبياء إلى قلوب جماهير الناس يرجع إلى أمرين، الأوّل: المنطق القويّ المحكم الذي يصدرون عنه. والثاني: ما يصدر عنهم من فعال خارقة؛ هذه الفعال (المعجزات) التي تأتي لتكون السند الثاني، إلى جوار

---

(١) قوله تعالى: ﴿كذلك ما أتىٰ الذين مِن قبلهم مِن رسولٍ إلّا قالوا ساحرٌ أو مجنون﴾ الذاريات: ٥٢.

الاستدلال العلميّ، لإثبات صلتهم بمصدر الوحي.

ما يبتغيه المناوئون من رمي الأنبياء بالجنون هو صدّ الناس عن الإصغاء إليهم والتفكير بكلامهم، حتّى قبل أن يستمعوا إليه ويعرفوه. وهؤلاء المعارضون يلجأون إلى هذا الموقف لمجرّد أنّ كلام الأنبياء كلام جديد لم يصدر عن أكابر قومهم ولم يسمعوه من الملأ من عشائرهم؛ وبجريرة ما يقوم به الأنبياء من مجابهة القوىٰ القائمة ومنازلة الأنظمة الحاكمة، بمفردهم أو مع ثلّة قليلة ممّن يتّبعهم من المحرومين والمستضعفين أو الأراذل ـ بتعبيرهم ـ من دون الاعتماد على قاعدة ارتكاز اقتصاديّة وسياسيّة.

ومن خلال إشاعة هؤلاء لتهمة الجنون حول الأنبياء، يرمون قادة إنقاذ المجتمع بالخلوّ من الثقافة والافتقار إلى المنطق، وبأنّ ما يصدر عنهم مخالف للعلم والعقل.

وباتّهامهم الأنبياء بالسحر والكهانة، يبتغون تحليل ما يصدر عنهم من فعال خارقة مخالفة للعادة وتوجيهها على هذا الأساس.

الخصائص الفرديّة لمدّعي النبوّة

بالإضافة إلى المسائل التي مرّت، يمكن التثبّت من صدق أو كذب مدّعي النبوّة من خلال دراسة وتحليل حياته الفرديّة.

وفي هذا المجال ينبغي أن تؤخذ النقاط التالية بنظر الاعتبار:

أ: الأصالة العائليّة.

ب: سابقته في الكذب.

ج: سابقته في فعل الخدعة والتزوير.

د: سابقته في الانحراف الفكريّ.

هـ: سابقته في التلوّث الأخلاقيّ.

و: طبيعة حياته، وفيما إذا كانت بسيطة أو مترفة.

ز: كيفيّة سلوكه مع محيطه العائليّ وداخل أُسرته.

ح: حالته فيما يتّصل بالغرور، وموقفه من المدح والثناء.

ط: مدىٰ التزامه عمليّاً بما يقول.

يمكن لهذه الأُمور وأمثالها أن تقوم قرينةً ـ نفياً وإثباتاً ـ على مدى صدق أو عدم صدق مدّعي النبوّة.

دراسة حياة أتباع مدّعي النبوّة

كما يمكن للنتائج التي تفضي إليها دراسة الحياة الفرديّة لمدّعي النبوّة وتوجّهاته الاجتماعيّة أن تساهم في تبيين ملامح شخصيّته الواقعيّة، فكذلك يمكن لدراسة حياة أتباعه أن تكون قرينة على صدقه أو علامة على كذب ما يدّعيه.

وتوضيح ذلك أنّ الأدعياء الكذَبة لهم ـ بشكل طبيعيّ ـ أتباع من سِنخهم، حيث لا يمكنهم ممارسة العمل مع الصالحين الملتزمين. وأهل الصلاح والالتزام لا يذعنون بدورهم إلى أهل الحيلة والخديعة. والأدعياء

الكذبة لا يمكن أن يكون لهم أتباع من العلماء، إلّا أن يكون هؤلاء العلماء ممّن باع نفسه، بحيث يمكن الكشف عن واقعهم بتأمّل يسير في حياتهم، لينجلي واقعُ من أنّهم اتّخذوا العلم وسيلة للكسب والارتزاق.

وفي ضوء ذلك يتبيّن أنّ أتباع مدّعي النبوّة إذا كانوا من الصالحين والعلماء الملتزمين، فإنّ في ذلك قرينة على صدقه. وبالعكس إذا كان الأتباع من النفعيّين والجهلة والمغرورين أو من العلماء الذين باعوا أنفسهم، فإن في ذلك قرينة على كذبه.

لهذه الجهة بالذات، ذكر القرآن الكريم الإمام عليّاًﷺ كشاهدٍ على نبوّة النبيّﷺ.

وهذا المعنىٰ سنوضحه مفصّلاً في بحث «النبوّة الخاصّة» بإذن الله.

وما ينبغي أن يقال إن القرائن السابقة وإن كانت كلّ واحدة منها، لا تستوجب بمفردها حصول العلم بصدق أو كذب مدّعي النبوّة، بحسب منهج المعرفة العلميّة للنبوّة، إلّا أنّ دراستها بأجمعها توصل دون شكّ إلى نتيجة محدّدة، تفيد صلة المدّعي بمصدر الوحي أو عدم صلته.

الخلاصة

١ ـ يتمثّل أفضل أُسلوب لمعرفة الأنبياء، في عصرنا، بمنهج المعرفة العلميّة.

٢ ـ من الضروريّ البحث، في منهج المعرفة العلميّة للأنبياء، حول الأُمور التالية: محتوىٰ الدعوة، التوجّهات الاجتماعيّة، دراسة الانتقادات والتُّهم التي تُساق ضدّ مدّعي النبوّة، دراسة وتحليل الخصائص الفرديّة، وإخضاع حياة أتباعه للدراسة والبحث.

٣ ـ البحث في كلّ واحدٍ من الأُمور السابقة على حدَة، وإن كان يمكن أن يكون قرينة على صدق مدّعي النبوّة أو كذبه، إلّا أنّ البحث في مجموع هذه العوامل يُفضي إلى نتيجة قطعيّة في صدق صلته بمصدر الوحي أو في عدمها.



خَصَائِصُ الأَنْبِياء

للأنبياء الإلهيّين، بشكل عامّ، مجموعة من الخصائص تستحقّ التأمّل، ولها في معرفة شخصيّتهم دور كبير مؤثّر. ومجموع هذه الخصائص يمكن أن يكون أفضل دليل على صدقهم وحملهم لرسالة السماء.

سنتوفّر في هذا القسم، والقسم الآتي على دراسة وبحث أهمّ الخصائص التي يتّسم بها الأنبياء.

١ ـ الأصالة الأُسريّة

من العناصر التي لها دور مؤثّر في تكوين شخصيّة الإنسان هو مدى صلاح أو فساد أُسرته وأسلافه، وإن كان هذا الدور غير نهائيّ في تحديد مصير الإنسان، ولكنّه مؤثّر، على أيّ حال، في الاتّجاه الذي يحدّد الأرضيّة لفساد الإنسان أو صلاحه.

وبتعبير ألكسيس كاريل:

«نعرف أنّ فرصة وجود الأطفال المؤهّلين يزداد أكثر في محيط

الأُسر التي تكتنفها أجواء سليمة. ولكن لمّا كان تعامل النويّات في البيضة بين مادّتي الذكر والأُنثى يقع على نحو تصادفيّ بالكامل، فيمكن عندئذٍ أن يظهر طفل متوسّط الحال من نسل إنسان عظيم، وبالعكس: يمكن ان يظهر رجل عظيم من محيط عائلة متواضعة مجهولة الحال»[1].

يكتب أيضاً:

«لا يمكن بالتربية وحدها تحويل طفل كسول أبله وخائف خائر إلى رجل فعّال أو قائد شجاع مقتدر؛ لأنّ خصائص من قبيل الفعّالية والشجاعة وروح التوثّب والمبادرة، ليست مواصفات ينتجها المحيط بشكل كامل، بل ربّما لم يكن للمحيط أيّ تأثير فيها.

«في الواقع أنّ العوامل التربويّة لا يمكن أن تكون مؤثّرة في بناء الإنسان ونسيجه الشعوريّ، إلاّ على أرضيّة العناصر الوراثيّة والخصائص الوجوديّة الطبيعيّة (الفطريّة) التي يحملها الإنسان معه»[2].

ويقول كذلك:

«نعرف أنّ مكوّنات شخصيّتنا تبدأ بالتكوّن في رحم الأُمّ، منذ اللحظة التي تُلقّح فيها البيضة بوساطة مادّة الذكر. ولكن العناصر البنّاءة في نسيج خلايا الأب والأُم [الجينات الوراثيّة] لها دور يُسهم في تكوين بنيتنا الوجوديّة، وبذلك فإنّ صلتنا بالماضي تبقى

(١) انسان موجد ناشناخته [الإنسان ذلك المجهول] ص ٢٨٦.

(٢) المصدر السابق ص ٢٨٨.

مستمرّة عن طريق أجسامنا، فنحن نحمل معنا وفي تكويننا عناصر لا تحصى من العوامل الوراثيّة للأسلاف، ومن هنا فإنّ صفاتنا وشمائلنا مشتقّة من صفات وشمائل أُولئك الأسلاف. على سبيل المثال، إنّ صفات من قبيل القوّة والشجاعة في الإنسان تنتقل إليه بالوراثة كما هو الحال في الخيول الأصيلة»[1].

لقد نبت أنبياء الله في أُسر أصيلة، تحمل مواصفات النَّجابة والطُّهر والنقاء من جميع ضروب الدنس والتلوّث. وهذه الأصالة التي ولد عليها أنبياء الله مستقرّة في خطّ النبوّات، ومطّردة في أسلافهم يتقلّبون فيها جميعاً إلى آدمعليه السلام.

ويجب أن لا يلتبس الحال بين الأصالة الأُسريّة وبين المنحدَر المتعالي الذي يكون فيه الإنسان من طبقة «الأشراف» ومن «عِلْية» القوم، فالأنبياء انبثقوا من بين الجماهير المحرومة، كما سنشير إلى ذلك.

بيد أنّهم كانوا يتّسمون بأصالة المنبت والنقاء الأُسريّ وطهارة الأسلاف.

يقول الإمام عليّعليه السلام في هذا المجال:

«فاستودَعهم في أفضل مستودَع، وأقرّهم في خير مستقرّ، تناسختهم كرائم الأصلاب إلى مطهّرات الأرحام»[2].

---

(١) انسان موجود ناشناخته ص ٢٩٥.

(٢) نهج البلاغة: الخطبة ٩٤.

٢ ـ الاستضعاف

واحدة من الخصائص الأُخر التي يتّسم بها الأنبياء، أنّهم نهضوا ـ بشكل عامّ ـ من بين صفوف الجماهير المحرومة والمستضعفة، لكي يكونوا أقدر على لمس جراح المحرومين وآلام المستضعفين، ولكي يكونوا أقدر على استنهاض المستضعفين ويرصّوا صفوفهم في مواجهة المستكبرين.

نقرأ عن خصائص الأنبياء، في نهج البلاغة:

«كانوا أقواماً مستضعفين، وقد اختبرهم الله بالمَخمصة، وابتلاهم بالمَجهدة، وامتحنهم بالمخاوف، ومخضَهم بالمكاره...، ولو أراد الله سبحانه لأنبيائه حيث بعثهم، أن يفتح لهم كنوز الذهبان ومعادن العِقيان، ومغارس الجنان، وان يحشر معهم طيور السماء ووحوش الأرض لفعل ... ولكنّ الله سبحانه جعل رسلَه أولي قوّة في عزائمهم، وضعفة فيما ترى الأعيُن من حالاتهم، مع قناعة تملأ القلوب والعيون غنىً، وخصاصة تملأ الأبصار والأسماع أذىً»[١].

ثمّ دليل آخر يثبت أنّ أنبياء الله منحدرون من الطبقات المستضعفة والمحرومة في المجتمع، يتمثّل بما روي عن الإمام الصادق عليه السلام من قوله: «ما بعث الله نبيّاً قطّ حتّى يسترعيه الغنم، يعلّمه بذلك رِعية الناس»[٢].

وفي هذا الشأن نقرأ:

«أهناك مماثلة بين الرعي والنبوّة؟ أليس الرعي قيادة وزعامة؟

---

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٩٢ (الخطبة القاصعة).

(٢) بحار الأنوار: ١١ / ٦٥.

إنّ الراعي لَيحفظ القطيع من المخاطر : يردّ عنه الذئاب، ويسوقه نحو المراتع الخصيبة، ويورده مناهل الماء. وبعد هذا... فالراعي هو وحده من يجعل حياته وقفاً على حياة قطيع الخراف؛ إذ انفصل عن الأُسرة والأهلين ويمّم وجهه شطر الصحراء، فتوحّد مصيره بمصير قطيع الخراف التي بعهدته. وقد حرم نفسه كلّ مواهب العيش، وهو يجوب الصحارىٰ وحيداً، من أجل هذه الخراف، إنّه قد «فدىٰ» القطيع بنفسه، بكلّ معنى الكلمة.

الراعي يعلّمنا درساً مؤلماً آخر. درس هو ـ قياساً إلى الآخرين ـ صعب عسير، إن لم نقل إنّه من المحال: «ترىٰ.. لماذا ينبغي تكبّد معاناة السقي لحقل لا يُنبت سوىٰ أزهار من ورق ؟!». لقد ضحّى الراعي بنفسه من أجل فئة لا تفهم، لا تعرفه، ولا تدرك معنى التضحية.

إنّه متواصل التفكير بأُناس شغلُهم التفكير في بطونهم وفي تسمين الأبدان. إنّه وهب حياته وهناءته لقوم لا يعنيهم سوىٰ حياتهم وهناءتهم. وهذه ـ حقّاً ـ أرفع مقامات القيادة. ومن هنا كان الأنبياء جميعاً رعاة، استلهموا من الرعي كيف «يتحمّلون الآلام والعذاب، من أجل أقوام كالخراف: طأطأوا رؤوسهم إلى الأرض، لا يعرفون غير الاعتلاف».

إنّ مشاهدة وجوه الحمقىٰ لأمر مكدّر يبعث على الاختناق.. فكيف بالخِلطة معهم، والاشتراك معهم في الحياة المعنويّة والماديّة وفي العمل ؟ وهذا العمل هو من النوع الفكريّ والسياسيّ ـ و «الكفاح السياسيّ» بوجه خاصّ ـ في بيئة كهذه، ومع أُناس من هذا القبيل ؟!

الدرس الآخر في حياة الرعي هو فنّ «الحياة المنفردة»، وكما يقول أحد الكتّاب الروس: فنّ الحياة في داخل الذات»[1].

لقد تحدّث الإمام عليّ عليه السلام عن أُسلوب حياة عدّة من أنبياء الله العظام، فبدأ برسول الله صلى الله عليه وآله أوّلاً، ثمّ قال: «وإن شئت ثنّيت بموسى كليم الله، حيث يقول: «ربِّ إنّي لما أنزلتَ إليَّ من خير فقير» والله، ما سأله إلّا خبزاً يأكله، لأنّه كان يأكل بقلة الأرض. ولقد كانت خُضرة البقل تُرى من شفيف صِفاق بطنه».

ثمّ قال: «وإن شئت ثلّثت بداود صاحب المزامير... فلقد كان يعمل سفائف الخوص بيده... ويأكل قرص الشعير من ثمنها.

وإن شئت قلت في عيسى بن مريم عليه السلام؛ فلقد كان يتوسّد الحجر، ويلبس الخشن، ويأكل الجشب.

وكان إدامة الجوع، وسراجه بالليل القمر، وظلاله في الشتاء مشارق الأرض ومغاربها، وفاكهته وريحانه ما تُنبت الأرض للبهائم. ولم تكن له زوجة تَفتنه، ولا ولد يُحزنه، ولا مال يَلفته، ولا طمع يُذلّه. دابّته رِجلاه، وخادمه يداه».

ثمّ انتقل الإمام عليّ عليه السلام إلى صفة حياة النبيّ صلى الله عليه وآله وما كانت عليه من البساطة والزهد بالمظاهر والابتعاد عن التكلّف، ثمّ ختم بنفسه حيث قال: «والله، لقد رقّعتُ مدرعتي هذه حتّى استحييت من راقعها. ولقد قال لي

---

(١) اسلام شناس [معرفة الإسلام] ص ٤٦٣ ـ ٤٦٤.

قائل: ألا تنبُذها عنك؟ فقلت: اغرُب عنّي، فعند الصباح يحمَد القومُ السُّرىٰ»[1].

لقد ذكر القرآن الكريم مراراً أنّ من بين ما يأخذه المعارضون للأنبياء على رسالة النبوّة، ويستندون إليه كثيراً هو ما يتّصف به الأنبياء وأتباعهم من فاقة وفقر.

لقد أخذ فرعون هذا على النبيّ موسى عليه السلام؛ فعندما دعا موسى عليه السلام فرعونَ إلى الله الأحد، لم يملك فرعون في مواجهة منطق الكليم إلّا أن ردّ عليه بالقول:

﴿فَلَوْلا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ﴾![2]

٣ ـ الوقوف ضدّ المترفين والجبّارين

من الخصائص الأُخرى لأنبياء الله هي عدم إذعانهم للقوى الحاكمة ـ في المجتمع ـ وموقفهم الصُّلب ضدّ المترفين والجبّارين.

وقد وصف القرآن الكريم من يقف بوجه نهضاتُ الأنبياء ويعارضهم بعنوان «المترَفين، والملأ، والجبّارين».

يكتب الفيروز آباديّ في «القاموس المحيط» عن معنىٰ «المترف»: «المترَف: كمكرَم، المتروك يُصنع ما يشاء لا يُمنع، والمتنعّم لا يمنع من

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١٦٠.
(٢) الزخرف: ٥٣.

تنعمه، والجبّار»(١).

ويكتب ابن الأثير في «النهاية» في معنىٰ «المترف»: «المترف: المتنعّم المتوسّع في ملاذّ الدنيا وشهواتها»(٢).

كما يكتب ابن الأثير أيضاً عن معنى «الملأ»: «الملأ» أشراف الناس ورؤساؤهم ومقدّموهم»(٣).

أمّا صاحب «القاموس المحيط» فقد ذكر عدّة معانٍ لـ «الجبّار»، منها: الطاغي، قاسي القلب، من يسرف في قتل الناس بغير حقّ، والمتكبّر الذي يُنكر حقّ أيّ إنسان عليه(٤).

وفي ضوء المعاني المشار إليها، لنتأمّل بدقّة في الآيات التي تحدّثت عن وصف وطبيعة المعارضين للنهضات النبويّة.

بشأن نوح ﷺ كذّب الأشراف (الملأ) المهيمنون على الوضع دعوته، واتّهموه بالضلال(٥).

---

(١) القاموس المحيط: ٣ / ١٢٠، دار الفكر.

(٢) النهاية: ١ / ١٨٧، وفيه: «المترف: المتنعّم المتوسّع في ملاذّ الدنيا وشهواتها، ومنه الحديث «ان إبراهيم ﷺ فرّ به من جبّار مترف».

(٣) النهاية: ٤ / ٣٥١، وذكر فيه: «الملأ: أشراف الناس ورؤساؤهم ومقدّموهم الذين يُرجع إلى قولهم، وجمعه: أملاء، ومنه الحديث «إنّه سمع رجلاً، منصرفهم من غزوة بدر، يقول: ما قتلنا إلّا عجائزَ صلعاً، فقال: أولئك الملأ من قريش، لو حضرت فعالهم لاحتقرت فعلك».

(٤) ينظر: القاموس المحيط: ١ / ٣٨٤ ـ ٣٨٥.

(٥) قوله تعالى: ﴿قال الملأ من قومه إنّا لَنراك في ضلالٍ مبين﴾، الأعراف: ٦٠.

وبشأن هود ﷺ واجهه الأشراف الحاكمون في عصره، وأنكروا رسالته، واتّهموه بالسفاهة والكذب[١].

لقد كان الملأ من قوم هود أصحاب قصور عالية منيعة في الجبال، واتّخذوا مصانع، بالإضافة إلى ما لهم من بساتين وعيون وأنعام كثيرة[٢].

لقد كذّبت عاد المرسلين وجحدوا ربّهم وعصَوا رسله واتّبعوا كلّ جبّار عنيد مستبدّ[٣].

وفي حواريّة بين المستضعفين الذين آمنوا بالنبيّ صالح ﷺ وبين المستكبرين الذين جحدوا رسالته، يبرز دور الملأ واضحاً، إذ «قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استُضعفوا لمن آمن منهم: أتعلمون أنّ صالحاً مرسل من ربّه؟» أجاب المستضعفون: «إنّا بما أُرسل به مؤمنون»، قال الذين استكبروا: ﴿إنّا بالذي آمنتم به كافرون﴾» ![٤]

وعندما نعود إلى مواصفات هؤلاء نجد أنّهم من أصحاب البساتين والزروع الواسعة، وقد كانت لهم قصور فارهة مبنيّة من صخور الجبال،

---

(١) قوله تعالى: ﴿قال الملأ الذين كفروا من قومه إنّا لَنراك في سفاهةٍ وإنّا لَنظنّك من الكاذبين﴾، الأعراف: ٦٦.

(٢) تراجع بهذا الشأن سورة الشعراء: ١٢٨ ـ ١٣٤.

(٣) قوله تعالى: ﴿وتلك عادٌ جَحدوا بآيات ربّهم وعصَوا رسلَه واتّبعوا أمر كلِّ جبّارٍ عنيد﴾، هود: ٥٩.

(٤) الأعراف: ٧٥.

وهم إلى ذلك من المسرفين الذين يجرّون المجتمع إلى الفساد والدمار[١].

وبشأن نبيّ الله شعيب عليه السلام نجد أنّ الأشراف المتكبّرين من رؤوس قومه، هدّدوه وأتباعه أن يخرجوهم من بلادهم، أو أن يكفّوا عن دعوتهم، ويعودوا إلى ما كان الملأ عليه[٢].

وفي خاتمة المطاف نجد القرآن يتحدّث بشكل صريح، في موطنَين، بأنّ الطبقة المرفّهة المترفة وقفت طوال التاريخ في مواجهة مع أنبياء الله، بحيث انخرط الأنبياء جميعهم ـ دون استثناء ـ في صراع مع هؤلاء. وفي ذلك يقول تعالى:

﴿وَمَا أرْسَلْنا في قريةٍ مِن نذيرٍ إلّا قال مترفوها إنّا بما أُرسلتم به كافرون﴾[٣].

نستنتج ممّا مرّ أنّ أنبياء الله كانوا على مرّ التاريخ في صراع ومواجهة مع الفئات التالية:

- أصحاب القوّة الذين يفعلون ما يحلو لهم.
- الفئات المترفة التي تميل إلى الابتذال والفساد، دون أن تجد ما يردعها عن خطيئاتها.
- الأشراف والرؤساء.

---

(١) تراجع: الشعراء: ١٤٧ ـ ١٥٢.

(٢) الأعراف: ٨٨.

(٣) سبأ: ٣٤.

● الجُفاة القساة من الذين لا ينطوي وجودهم على أدنىٰ عاطفة.

● الطغاة الذين لا يتورّعون عن سفك الدماء، وقد تلوثت أيديهم بدماء أُلوف الأبرياء من بني الإنسان.

● المتكبّرون الذي لا يعترفون بأيّ حقّ للآخرين عليهم.

● المعاندون الذين عرفوا الحقّ، بيد أنّهم نأوا عن الإذعان إليه.

٤ ـ النفوذ المدهش في صفوف المستضعفين.

من الخصائص الأُخرى التي يتّسم بها أنبياء الله:

نفوذهم السريع إلى قلوب المستضعفين، هذا النفوذ العجيب الذي يبعث على الدهشة والحيرة. إنّ من النادر العثور في صفوف أتباع الأنبياء على ذوي الثروة والقوّة؛ إذ قلّما يكون شخص مثل هذا من بين أتباع الأنبياء بل تجد أنّ الأكثريّة الغالبة من اتباعهم، هم من بين صفوف الجماهير المظلومة المحرومة.

وبواعث هذا النفوذ يمكن تلمّسها في المزيّتين الثانية والثالثة؛ فعندما يكون قائد الثورة منبثقاً من عمق الجماهير المحرومة، وعندما لا تختلف حياته عن حياة أفقر أفراد الأُمّة؛ ومن جهة ثانية عندما ينهض لمجابهة جميع القوىٰ المستكبرة والمترفة.. فمن الطبيعيّ عندئذ أن يفتح لنفسه موقعاً في قلوب الجماهير المحرومة التي تبادر إلى حمايته. هذه الجماهير التي تشكّل المادّة التي تقوم عليها عروش أرباب الثروة والقوّة في ذلك المجتمع.

إلى هذه الحقيقة يشير المؤرّخ المشرك «سلس» الذي كان يعيش في

القرن الميلاديّ الأوّل، وهو يكتب عن أتباع عيسى عليه السلام بطريقة لا تخلو من السخرية، حين يقول: إنّ السيّد المسيح «جمع إليه عدّة من صنّاع الأحذية واللبّاد والحائكين والعبيد والفلّاحين»[1].

والذريعة التي شهرها الأشراف من قوم نوح، بإزاء منطقه القويم وأدلّته القاطعة، أنّهم قالوا:

﴿أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتَّبَعَكَ الأَرْذَلُونَ﴾؟![2]

لهذا السبب طلب هؤلاء من نوح عليه السلام أن يطرد هؤلاء المحرومين المستضعفين، ويدفعهم بعيداً عنه.

والقصّة ذاتها تكرّرت مع أشراف قريش، حين اقترحوا على رسول الله صلى الله عليه وآله أن يفعل الشيء نفسه[3].

٥ ـ الإرادة الصُلبة التي لا تلين

لمّا كان مراد الأنبياء الإلٰهيّين مواجهة جميع ضروب الانحرافات الفرديّة والاجتماعيّة التي يُصاب بها البشر، ترى المشكلات والمصائب ترافقهم في أدوار بعثتهم، وهي تنثال عليهم من كلّ حدب وصوب، وفي بداية البعثة بالذات. ففي مهمّتهم يريد الأنبياء للإنسان أن يعود إلى ذاته، وبسبب اصطفاف الأنبياء إلى جانب المستضعفين في مواجهتهم للمستكبرين

---

(١) نهضتهاى أنبيا [نهضات الأنبياء] ص ٦٢.

(٢) الشعراء: ١١١.

(٣) ينظر: الشعراء: ١١٤، هود: ٢٩، ٣٠؛ الأنعام: ٥٢.

والمترفين، تراهم يعانون مشاقّ جسيمة لاسيّما في مطلع البعثة، حيث يفتقرون لأيّ قوّة تساندهم، عسكريّة واقتصاديّة وسياسيّة.

إنّ المشكلات التي واجهت حكومة الجمهوريّة الإسلاميّة الفتيّة حتّى الآن، تشير إلى ما تُلحقه أيّة ثورة تستند إلى الشعب وتستلهم من الإسلام من مخاطر وأضرار، بمصالح القوى الكبرى، بحيث يتبادر أُولئك لضرب الثورة وإنزال الهزيمة بها، بكلّ ما يملكونه من جهود على صعيد الحصار الاقتصاديّ، والهجوم العسكريّ المباشر، وعلى مستوىٰ كَيل التهم ضدّ قادة الثورة، وتحشيد الطابور الخامس وتعبئة قوى العمالة في الداخل، مع ما تعود به هذه العوامل من مشكلات.

وعندما نأخذ مستوىٰ وعي الناس في زمان بعثة الأنبياء يتبيّن لنا حجم الضغوطات الضخمة التي كانت تواجه الأنبياء في عصرهم، بحيث كانت مشكلاتهم أكثر بمراتب من المشكلات التي أحدقت بتجربة الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران.

لهذه الجهة بالذات، يقول الإمام الصادق‌عليه‌السلام:

«أشدّ الناس بلاءً: الأنبياء»[١].

وواحدة من خصائص أنبياء الله هي استقبالهم كلّ المشكلات والصعوبات التي تنهال عليهم، بإرادة متينة صلبة جدّاً لا يفلّها الحديد،

---

(١) أُصول الكافي: ٢ / ٢٥٢. ولمزيد من التفاصيل يراجع كتاب «العدل» للمؤلّف، الجزء المخصّص لبحث فلسفة المصائب.

وعزم قويّ لا يلين، وصمودهم أمام جميع المشاقّ والمكاره.

يشير الإمام عليّ عليه السلام إلى هذه الحقيقة، في كلام نقلناه عنه سابقاً، حيث يقول:

«ولكنّ الله سبحانه جعل رسله أولي قوّة في عزائمهم»[١].

وبإزاء هذه الإرادة الصلبة والعزم القويّ الذي يتّصف به أنبياء الله، لا تقوى أيّ مشكلة على الصمود أمامهم، بل ترى إرادتهم غالبة عليها مهما كانت، قال (سبحانه):

﴿كَتَبَ اللهُ لَأَغْلِبَنَّ أنا وَرُسُلي﴾[٢].

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٩٢.

(٢) المجادلة: ٢١.

الخلاصة

١ـ لمّا كان لصلاح الأُسرة والأسلاف وفسادهما دور مؤثّر في تكوين شخصيّة الإنسان، فقد نشأ أنبياء الله، بشكل عامّ، في أُسر أصيلة مطهّرة من جميع ضروب الرجس. وهذه الأصالة الأُسرية تمتدّ في أسلاف الأنبياء حتّى تصل إلى آدمعليه السلام.

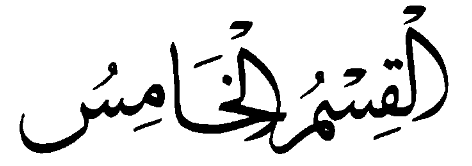
٢ـ واحدة من أهمّ خصائص الأنبياء هي اتّسامهم بالاستضعاف، فهم منبثقون من الصفوف المستضعفة في العمق الاجتماعيّ، لكي يلمسوا آلام المحرومين على نحوٍ مباشر، ولكي يكون بمقدورهم أن يستنهضوا القاعدة المستضعفة لمواجهة المستكبرين بشكل أفضل.

٣ـ من الخصائص المهمّة الأُخرى لأنبياء الله هي مواقفهم الصلبة ضدّ المترفين والقوىٰ المهيمنة في عصرهم؛ فهم لا يعرفون لغة اللّين والإذعان لهذه القوى، بل ترى الأنبياء جميعهم قد خاضوا غمار المواجهة ضدّ هذه القوىٰ.

٤ـ يمتلك الأنبياء الإلٰهيّون ـ لما هم من شمائل في المزيّتين الثانية والثالثة ـ نفوذاً مذهلاً بين الصفوف المحرومة والمستضعفة في المجتمع.

٥ـ من الخصائص الأُخرى البارزة لدىٰ الأنبياء، اتّسامهم بالإرادة

الصلبة والعزم القويّ؛ ممّا يمنحهم القوّة على مجابهة جميع أشكال الانحراف في المجتمع ومواجهة القوىٰ المهيمنة الحاكمة، والنهوض بسهولة بوجه المشكلات الناتجة عن كلّ ذلك، رغم افتقارهم لأيّ شكل من أشكال القوّة العسكريّة والاقتصاديّة والسياسيّة.



بحث تحليلي في عصمة الأنبياء

«العصمة» هي واحدة من أهم خصائص أنبياء الله، بل هي من لوازم النبوّة التي لابدّ منها.

ولأهميّة البحث في هذا الموضوع أفردنا له قسماً مستقلّاً، وسيتناول البحث في العصمة الجهات التالية:

أ: تفسير العصمة.

ب: ضرورة عصمة الأنبياء.

ح: هل عصمة الأنبياء شأن جبريّ أم اختياريّ؟

د: فلسفة العصمة.

تفسير العصمة

مصطلح العصمة مشتقّ من مادة «عصم»، وهي في اللغة بمعنىٰ «المنع» و «الحفظ» والوقاية ممّا لا يُناسب.

وعندما يُطرح مصطلح «العصمة» بشأن الأنبياء أو أوصيائهم، فإنّه

يعني، في مضمار البحث العقائديّ، نوعين من الوقاية والحفظ، يتّصف بهما هؤلاء القادة الذين اختارهم الله (تعالى)، هما:

- الوقاية من الذنب
- الوقاية من الخطأ والاشتباه.

وليس المقصود من وقاية الأنبياء وأوصيائهم من الذنب أنّهم لا يذنبون وحسب، بل إنّ لهم حصانة تقيهم من التلوّث بالذنب أيضاً. كما لا يُقصد من الشقّ الثانيأنّهم لا يخطأون ولا يشتبهون وحسب، بل إنّ لهم حصانة تقيهم من الخطأ وتمنعهم منه أيضاً.

وبتعبير آخر، يتميّز القادة الذين اختارهم الله بخصوصيّة معنويّة مميّزة، تجعل الذنب والخطأ ممّا لا يمكن بالنسبة إليهم.

ضرورة عصمة الأنبياء

يتحتّم بالضرورة أن يكون انبياء الله مَصُونين من الخطأ والاشتباه في تلقّي «الوحي»، وفي إبلاغه الناس؛ فلا يصحّ أن يكون محتملاً، في نظر الناس، أن يخطئَ النبيّ فيما يبلّغهم على أنّه وحي وقول من الله.

ودليل هذه الضرورة واضح ففي حال عدم توافر هذه الحصانة من الخطأ والاشتباه، لا تتحقّق فلسفة الوحي وغايته المتمثّلة بالتكامل؛ لأنّ الاشتباه في تبليغ الوحي يستتبع ـ دون شكّ ـ انحرافاً عن مسار التكامل.

وعلى فرض عدم وقوع الخطأ في العمل، فإنّ عدم مصونيّة النبيّ من

الخطأ كافٍ لسلب ثقة الناس وعدم اطمئنانهم بما يصدر عنه[١]، ولهذا ينبغي ـ بحكم العقل الجازم ـ أن يكون من يبعثه الله رسولاً: معصوماً من الاشتباه في تبليغ الوحي، مصوناً من الخطأ فيه.

وعلاوة على عصمتهم من الاشتباه، يتحتّم أن يكون أنبياء الله معصومين من الذنب أيضاً؛ فالنبيّ مبعوث لكي ينقذ المجتمع من الرجس والفساد والمساوئ، ويقوده صوب التكامل، فإذا لم يكن مصوناً من الغرق في الدنس، فلا يستطيع أن ينهض برسالته، بل يكون مثَله كمثَل من لا يُحسن السباحة وليس له حصانة من الغرق، وتراه مع ذلك جُعل في مكان إلى جوار البحر لينقذ الغرقىٰ!

هل عصمة الأنبياء جبريّة أم اختياريّة؟

عندما ثبت أنّ العصمة عن الخطأ والذنب هي أمر ضروريّ لا مفرّ منه بالنسبة للأنبياء وللقادة الربّانيّين الذين يختارهم الله (سبحانه)، فعندئذ ينبثق هذا السؤال: هل تكون هذه العصمة والحصانة «جبريّة». أي هل هناك ضرورة لأن يخلق الله الأنبياء معصومين من الذنب والخطأ أم أنّ المسألة «اختياريّة» تعود لاختيار النبيّ نفسه، بالشكل الذي يكون فيه الأنبياء هم العامل في وجود عصمتهم وحصانتهم من الذنب والخطأ؟

وللإجابة عن هذا السؤال لابدّ من تمييز العصمة من الذنب، عن العصمة من الخطأ.

---

(١) يمكن لهذا الدليل أن ينفي مطلق الاشتباه عن النبيّ.

إنّ العصمة من الاشتباه جبريّة، أمّا العصمة من الذنب فهي اختياريّة.

والدليل على أنّ العصمة من الاشتباه جبريّة أنّ الاشتباه ملازم لعدم المعرفة والاطلاع، ولا معنى أن لا يشتبه الإنسان بإرادته وباختياره؛ لأنّ الإرادة توأم للمعرفة دائماً. بناءً على ما مرّ يجب أن تكون العصمة من الاشتباه جبريّة لزوماً.

أمّا العصمة من الخطأ فلا يمكن أن تكون جبريّة، للأسباب التالية:

● إذا كان الأنبياء معصومين من الذنب جبراً، فمعنىٰ ذلك أنّهم كالآلة: يطيعون الله ـ فيما أمرهم ـ ويتركون الذنوب من دون إرادة واختيار منهم. وهذه الصيغة ـ من العبارة ـ تفتقد للقيمة الإنسانيّة؛ فقيمة الإنسان تكمن في حرّيّة إرادته وقدرته على الاختيار.

● ثمّ إنّ من ينطوي على مجموعة من الفضائل والكمالات، بصيغة جبريّة لا إراديّة، لا يمكن أن يكون أُسوة. وإماماً للإنسان الحرّ الذي له قدرة على الاختيار. وبذلك لا يمكن لعصمة الأنبياء من الذنب والقادة الربّانيّين الذين يختارهم الله، أن تنفي إرادتهم وقدرتهم على الاختيار.

ولكنّ المسألة المهمّة التي تُثار على هذا الصعيد، هي كيف يتأتّىٰ للإنسان أن يكون معصوماً من رجس الذنوب، وأن تكون له القدرة على اقترافها في نفس الوقت؟ يتوقّف حلّ هذا المعضل على معرفة جذر هذه العصمة وأساس هذه الحصانة بالدرجة الأُولى، ثمّ يجب بعد ذلك أن ننظر لماذا يبلغ الإنسان مرتبة العصمة، وكيف؟ فهل العصمة هي موهبة إلٰهيّة وحسب، بحيث لا يكون للإنسان أي دخل في إيجادها؟ أم أنّ للإنسان

دخلاً أساسيّاً في إيجاد هذه الظاهرة المعنويّة؟

فلسفة العصمة

فيما يتّصل بفلسفة العصمة وسرّ حصانة الأنبياء من الذنب والخطأ، هنالك عدد من النظريّات، نعرض فيما يلي لدراستها ونقدها بشكل عامّ.

النظريّة الأولى ونقدها:

يذهب بعض الكتّاب المعاصرين إلى أنّ منبثَق العصمة هو «العلم بمفاسد الذنب». ولا ريب أنّه ليس أيّ ضرب من ضروب العلم، بل العلم الذي يجسّد للإنسان لوازم الذنوب وآثارها بشكل دقيق. وعندما تكون للإنسان مثل هذه المعرفة الدقيقة الواضحة بمفاسد الذنب، فهو لا يمتنع عن الذنب وحسب، بل يصير اقتراف الذنب بالنسبة إليه بمنزلة المحال العادتي»[1].

نقرأ في هذا الشأن:

«إنّ العصمة والحصانة من الذنب هي من شأن العلم بمفاسد الذنب ومن لوازمه. ولا ريب أنّ هذا لا يعني أنّ كلّ نوع من العلم

(١) يكون المحال عقليّاً تارة وعادتيّاً تارية أُخرى. في المحال العقليّ لا إمكان لتحقّق الشيء عقلاً بأيّ وجه من الوجوه، ومثاله استحالة اجتماع النقيضين.
أمّا في المحال العادتيّ فإنّ العقل وإن حكم بإمكان وقوع الشيء إلّا أنّه يبقى ممتنعاً في العادة، ومثاله سير الإنسان على الماء.

بلوازم الذنب يولّد صوناً وعصمة. بل يجب أن يبلغ العلم من القوّة والقدرة إلى حدّ أن تتجسّد للإنسان لوازم الذنب وآثاره بجلاء، بحيث يرىٰ المرء لوازم أعماله ـ بعين قلبه ـ كائنة متحقّقة. ومن هذا المنطلق يغدو صدور الذنب عنه شكلاً من أشكال المحال العادتيّ»[١].

تعود هذه النظريّة حول فلسفة العصمة وسرّها إلى أحد الكتّاب المعاصرين. ويمكن أن يُسجّل عليها الاعتراضات التالية:

١ ـ فيما يتّصل بالأعمال الإراديّة للإنسان، تقتصر مهمّة العلم على كشف الأُمور الواقعيّة وإراءتها كما هي، في حين ترجع إمكانيّة تحقّق العمل الإراديّ وعدم إمكانيّته إلى الإرادة.

وبعبارة أُخرى: تقتصر مهمّة العلم على كشف مفاسد الذنب والدَّنَس، ثمّ تعتمد عمليّة ارتداع الإنسان عنه أو إقدامه عليه على إرادته. فللإنسان ميل شديد لاقتراف المحرّمات بحسب غرائزه؛ فتراه مرّة يتحلّى بإرادة قويّة تردعه عن اقتراف الذنب، في حين تراه مرّة أُخرى يستسلم إلى ميوله الطاغية نتيجة ضعف الإرادة، فيرتكب الذنب مع انتباهه الكامل لتبعاته الخطيرة.

بعبارة أوضح: لا يعدو العلم أن يكون سراجاً، أمّا الميول الغريزيّة الجامحة فهي بمثابة اللصّ، في حين تكون الإرادة بمنزلة الحارس، فكلّما كان الحارس قويّاً استطاع أن يحول دون تجاوز الميول والأهواء، باستمداده من

(١) رهبرى امت [قيادة الأُمّة] جعفر سبحاني ص ٢٣١.

شعاع نور العلم. أمّا وجود السراج وتجسّم المفاسد فلا يكفيان وحدهما للوقاية من لوث (الذنوب) ورجسها.

٢ـ إذا كانت فلسفة العصمة ترتدّ إلى العلم بالمفاسد، فسيبقىٰ السؤال قائماً، بَيد أنّه يدور حول العلم؛ إذ ماهو يا ترىٰ منشأ هذا العلم الخاصّ الذي يبلغ من القوّة درجة تمنع صدور الذنب من المعصوم وتجعله بمنزلة المحال العادتيّ؟ ومن أين حصل عليه المعصوم ؟ فما لم يَستبِنْ منشأ هذا العلم لا سبيل إلى حلّ سرّ العصمة.

وإذا قيل إنّ المعصوم بلغ هذا العلم بطيّه مراحلَ معينة، فيلزم عندئذٍ بحث تلك المقدّمات للتوفّر على فلسفة العصمة. أمّا إذا قيل إنّ هذا العلم هو موهبة إلٰهيّة، فستكون النتيجة أنّ العصمة ليست فضيلة اختياريّة؛ لأنّ أيّ إنسان يحمل ذلك العلم (الموهوب إلٰهيّاً) سيغدو معصوماً، وترتدّ المسألة إلى أنّ الله خلق جماعة خاصّة بملكة العصمة وجماعة بدونها!

علاوة على ذلك تقتصر النظريّة هذه، كما ذكر الكاتب المذكور، على تعليل العصمة من الذنوب، أمّا فلسفة حصانة الأنبياء والأئمّة من الخطأ والاشتباه، والسرّ من وراء ذلك، فستبقىٰ قضية عالقة من دون حلّ.

النظريّة الثانية ونقدها:

النظريّة الأُخرى التي برزت في مضمار فلسفة العصمة، ذهبت إلى أنّ الكمالات المعنويّة والروحيّة للمعصومين هي التي تستوجب تكوّن ملكة العصمة.

نقرأ بهذا الشأن:

«يتحلّى الأنبياء على المستوى الروحيّ والمعنويّ بطاقةٍ إيمانيّة استثنائيّة، وبعلمٍ وافر ومعرفة دافقة. وهذان العنصران الروحيّان يقضيان، أكثر من أيّ شيء، على بواعث الذنب والانحراف في وجودهم... والسؤال الذي يظلّ في هذا المجال هو: من أين وكيف تنشأ هذه الحالات الروحيّة التي تمدّ العصمة وتقوّمها في وجود الأنبياء؟ إنّ ظهور هذه الكمالات معلول لعدد من العناصر الأساسيّة، هي:

١ ـ الوراثة

فالبيوتات التي يولد فيها الأنبياء وينشأون فيها هي عموماً بيوتات أصيلة وأُسر طاهرة، تقود بمرور الزمان إلى تراكم الفضائل الروحيّة البارزة التي تجري في هذه البيوت، وتنتقل من جيل إلى جيل بحكم الوراثة.

٢ ـ انتقال الفضائل والكمالات الروحيّة عن طريق التربية.

٣ ـ مجموعة من العوامل المجهولة.

فقد آمن علم النفس وعلم الأحياء، في دراستهما لبواعث الشخصيّة الروحيّة، بوجود مجموعة من العلل الغير المعروفة، تؤثّر في الكيان الروحيّ للأفراد، من غير عاملَي الوراثة والتربية.

وهذه العناصر تترك آثارها الخاصّة أحياناً على ذرّات النطفة (الجينات) التي تدخل في تشكيل الأفراد، ممّا يفضي إلى وجود الكثير من الحالات والقوىٰ الروحيّة الاستثنائيّة في هؤلاء...

٤ ـ الموهبة الإلهيّة الخاصّة.

بتظافر هذه العوامل المتعدّدة يكون الشخص المعصوم محصّناً

من دنس الذنوب والانحراف»[١].

ويبدو أنّ هذه النظريّة هي أيضاً غير تامّة في الكشف عن جذر العصمة وأساسها؛ فالعاملان الأوّل والثاني لا وجود لهما في نبيّ مثل آدم. أمّا العامل الثالث فلا يمكن إثباته، علاوة على أنّ استناد «العصمة» إلى حركة في «الجينات» هو أمر لا يخلو من الإشكال، بل ومن الدهشة أيضاً!

وبذلك يبقىٰ العامل الرابع الذي ترتدّ العصمة بموجبه إلى أن تكون عناية إلٰهيّة خاصّة بشخص المعصوم تستلزم عصمته. وعندئذ ينبثق هذا السؤال: لماذا لم تمتدّ هذه العناية الإلٰهيّة لتشمل الآخرين حتّى يتّسموا بالعصمة أيضاً؟

النظريّة الثالثة ونقدها:

النظريّة الثالثة التي تطرح في هذا المجال، تذهب إلى أنّ العصمة هي موهبة إلٰهيّة، وهي في النتيجة توفيق ولطف وعناية من الله تحصل للشخص المعصوم. وهذا النظريّة هي تعبير عن عقيدة علماء كبار، أمثال الشيخ المفيد والسيّد المرتضى (رضوان الله عليهما)، وعليها مضىٰ كلّ من فسّر حقيقة العصمة بأنّها «توفيق ولطف من الله».

ولكن لماذا اختصّ الله (سبحانه) هذا التوفيق بعدّة معدودة من الأفراد؟ يجيب المرحوم العلّامة الحلّيّ في «شرح التجريد» بقوله:

---

(١) پرسشها وپاسخهاى مذهبى [أجوبة الأسئلة الدينيّة] ناصر مكارم شيرازي وجعفر سبحاني: ١ / ١٦٥ ـ ١٧٠.

«وأسباب هذا اللطف أُمور أربعة:

١ ـ أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصية تقتضي ملَكة مانعة من الفجور.

٢ ـ أن يحصل له علم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات.

٣ ـ تأكيد هذه العلوم بتتابع الوحي والإلهام من الله تعالى.

٤ ـ مؤاخذته على ترك الأولى بحيث يعلم أنّه لا يترك مهملاً، بل يضيق عليه الأمر في غير الواجب، من الأُمور الحسنة.

فإذا اجتمعت هذه الأمور، كان الإنسان معصوماً»[1].

عندما تؤخذ الأفكار الآنفة بنظر الاعتبار، يتّضح أنّ النظريّتين المشار إليهما سابقاً، ولاسيّما النظريّة الثانية، استفادت من النظريّة الثالثة التي ترجع إلى قدماء المتكلّمين، ثمّ عبّرت عن محتواها بالصيغة الاصطلاحيّة التي مرّت.

ولا يَسَع هذه النظريّة أيضاً أن تُعبّر عن فلسفة العصمة، كما أوضحنا ذلك عند نقد النظريّتين الأُولى والثانية، وليس بمقدورها أن تكشف السرّ وراء حصانة الأنبياء من الذنب والاشتباه، والباعث على انحصار العصمة في عدّة معدودة. ووفاقاً لهذه النظريّة يغدو معصوماً كلّ من يتّصف بالأُمور الأربعة المشار لها آنفاً.

النظريّة الرابعة:

هذه النظريّة استطاع كاتب هذه السطور أن يستنبطها لأوّل مرّة

---

(١) شرح التجريد ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥، وينظر كذلك: بحار الأنوار: ١٧ / ٩٣ ـ ٩٤، مؤسّسة الوفاء، بيروت.

ويُبلورها من الأحاديث الإسلاميّة. وبرأي الكاتب، إنّ هذه هي النظريّة الوحيدة التي بمقدورها أن تكشف عن فلسفة العصمة وترفع الستار عن السرّ من وراء عصمة الأنبياء وحصانتهم.

وكم كان جديراً بباحثينا وعلمائنا أن يستشفّوا سرّ العصمة من خلال سؤال المعصومين أنفسهم، ويستمدوا معناها من خلال أحاديثهم.

في ضوء هذه النظريّة تبدو العصمة ظاهرة إراديّة بالكامل؛ وللإرادة الإنسان واختياره دَور مصيريّ مؤثّر في إيجادها. وهي ليست محصورة في عدد معين من الناس، بل بمقدور البشر جميعاً أن يتميّزوا بهذه الخصوصيّة.

وتوضيح ذلك أنّ البحث الدقيق في الروايات والنصوص الإسلاميّة التي وصلت إلينا عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام ـ في مضمار تكوّن مَلَكة العصمة في الإنسان ـ يُفضي بنا إلى نتيجة مؤدّاها: أنّه كما بمقدور الإنسان أن يتوقّىٰ الأمراض الجسميّة المختلفة باستخدام الأمصال المانعة التي توفّر له المناعة، فكذلك يستطيع أن يتوقّىٰ الأرجاس المعنويّة والابتلاءات الروحيّة لأمراض الذنوب، ويوفّر لنفسه الحصانة منها، من خلال شروط خاصّة، وعبر القيام بأعمال معيّنة.

التقاء التقوىٰ والعصمة في جذر واحد

من أجل معرفة جذر العصمة وأصلها من الضروريّ كذلك أن يُصار إلى تفسير «التقوى» والوقوف على أصلها، لأنّ التقوىٰ والعصمة منبثقان من جذر واحد.

ومع أنّنا لا نريد أن نخوض غمار البحث تفصيلاً في مجال دراسة التقوىٰ وتفسيرها، ولكن مع ذلك يجب ان نلحظ أنّ معنىٰ التقوى ليس اجتناب الذنب. بل هي بمعنىٰ المَلَكَة التي تستوجب عصمة الإنسان من الذنب، تماماً كما هو شأن «العدالة» التي تعدّ شرطاً في القاضي وإمام الجماعة وفي المجتهد، فمعناها أيضاً ليس ترك الذنوب، بل معناها الملكة التي تصون صاحبها من اقتراف الذنب. وبه يتبيّن أنّ «التقوىٰ» و «العدالة» هما أيضاً مرتبتان من مراتب العصمة. و «العصمة المطلقة» هي عبارة عن شدّة مَلَكة التقوىٰ والعدالة هذه.

ولهذا يقول الإمام عليّ عليه السلام:

«بالتقوى قُرنت العصمة»[1].

وعلى هذا الأساس يكون جذر التقوى وأصلها هو جذر العصمة وأصلها أيضاً. وما يجب أن ندرسه الآن، هو أن نعرف ما هو جذر «العدالة» و «التقوىٰ» و «العصمة».

عرفنا حتّى الآن أنّ العدالة والتقوىٰ والعصمة هي عبارة عن حالة نفسيّة وروحيّة مستقرّة ثابتة تستوجب حفظ الإنسان من الوقوع في الذنب، ولمعرفة بذر العصمة وأصلها، ينبغي معرفة كيفيّة صدور الملكات النفسيّة وتكوّنها في الإنسان، وكيف تتحوّل صفة من الصفات إلى مَلَكة فيه.

---

(١) غرر الحكم، الحديث رقم ٤٣١٦.

تظهر الملكات النفسيّة، بشكل عامّ، نتيجة تكرار عمل من الأعمال الخاصّة، لا فرق بين أن يكون هذا العمل سيّئاً أو حسناً. على سبيل المثال لو عكف الإنسان مدّة على لعب القمار أو الكذب أو غير ذلك، فإنّ هذه الأعمال لا تلبث أن تترسّخ تدريجيّاً وتتحوّل إلى عادة مستقرّة وملَكة روحيّة ثابتة، بحيث لا يكون بمقدوره عادة ترك الأعمال المذكورة.

وبتعبير الإمام عليّ عليه السلام:

«أسوأ الناس حالاً من انقطعت مادّته وبقيت عادته»[1].

وفي كتاب مثنوي طاقديس قصّة شعريّة جميلة، تصوّر مخاطر العادات السيّئة على هذا النحو:

١ ـ رأى قِربةً ملأىٰ طافية على وجه الماء، تتلاعب بها الأمواج بخفّةٍ هنا وهناك

٢ ـ تغطس في الماء تارة، وتطفو تارة أُخرى.. فقال لصاحبه: هاك ثيابي

٣ ـ لكي ألتقط من الماء هذه القربة المفعمة بالشهد والعسل

٤ ـ فتجرّد من ثيابه ورمى بنفسه في البحر، وغاص في اللجّة الزخّارة

٥ ـ وأخذ يسبح تلقاء قربة العسل، ثمّ ألقىٰ بنفسه عليها بعجل

٦ ـ وشاءت الأقدار أن يكون في ذلك الموضع دُبٌّ ماكر، قد وقع متورّطاً وأوشك على الغرق

---

(١) غرر الحكم، الحديث ٣٢١١.

٧ـ متحيّر لا يدري ما يصنع، يبحث في كلّ صوب عن قشّة تنجيه

٨ـ ليمسك بها متشبّثاً، فالغريق يتشبّث بكلّ قشّة

٩ـ وما ان ألقىٰ ذلك الطامعُ بنفسه على القربة حتّى التصق به الدبّ التصاق العلَق بالإنسان

١٠ـ طوّق الدبُ عنق الطامع بيدَيه، وشبك على ظهره رِجلَيه، فتعال وتفرّج على رقصة الدبّ والحمار !

١١ـ وطفِق الموج يتقاذفهما إلى الأعماق تارة، ويُلقي بهما ذات اليمين وذات الشمال تارة أُخرى

١٢ـ مرّة نحو الأسفل، وأُخرى يصعد بهما، فيخرجان رأسيهما ليتزوّدا بالنفس بين وقت وآخر

١٣ـ فناداه صديقه: يا عزيزي، كفّ عن قربة العسل هذه بسرعة

١٤ـ ألقِ بها واخرج من البحر، واترك هذه الغنيمة المحفوفة بالمكاره والبلوى

١٥ـ فقال: قد تخلّيتُ يا صديقي عن القربة، ولكنّ القربة نفسها لا تتخلّىٰ عنّي في ورطتي هذه

١٦ـ إنّي قد تنازلت عن قربة العسل ونفضت منها يديّ

١٧ـ لكنّ هذه القربة العنيدة لا تدَعني، فاطلب إليها أن تكفّ هي عنّي ![1]

---

(١) مثنوي طاقديس ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨، مطبوعات امير كبير، طهران ١٣٦٢ هش.

يتمثّل خطر العادات السيّئة المضرّة بأنّها لا تدَع المعتاد، بل تأخذ أحياناً بخناق الإنسان وتجرّه إلى مستنقع الرجس والفساد، حتّى يبلغ التلوّث درجة تبدو فيه جهود الآخرين لإنقاذه غير ذات نفع.

وعكس هذه الفكرة صحيح أيضاً، فعندما يعوّد الإنسان نفسه على الطهارة واجتناب الذنوب والأعمال السيّئة مدّة من الزمان، تتكوّن في الإنسان تدريجيّاً حالة رادعة تزجره عن الأعمال السيّئة، بحيث يغدو اجتناب المحرّمات، بالنسبة إليه، مَلَكةً نفسيّة ثابتة، وهذه هي مَلَكة العدالة والتقوى. وإذا قُدّر لهذه الملكة أن تترسّخ وتقوىٰ فستبلغ العصمةَ المطلقة أيضاً.

والسؤال الذي ينبثق بهذا الشأن، هو: كيف يتأتّىٰ للإنسان أن يعوّد نفسه على ترك الذنب، لاسيّما وأنّ للإنسان ميلاً إلى كثير من الذنوب؟

الجواب: يستطيع الإنسان ـ بالعزم والإرادة ـ أن يعوّد نفسه ترك الذنوب، حتّى مع وجود الميول الشديدة التي تدفعه لاقترافها. وهنا نصل في مجال البحث في جذر العصمة إلى أصل محدّد مؤدّاه أنّ كلّ ماله دخل في تقوية إرادة الإنسان، يمكن أن يكون له دور أساس أيضاً في إيجاد ملكة التقوىٰ والعصمة.

لهذا نرى الإمام الكاظمعليه السلام يقول في مقام الدعاء والتوسّل:

«وقد علمتُ أنّ أفضل زاد الراحل إليك عزم إرادة يختارك بها»[1].

---

(١) مفاتيح الجنان، في أعمال الليلة السابعة والعشرين من رجب.

وللسبب ذاته جاءت النصوص الإسلاميّة تعتبر الأُمور التي تستوجب تقوية الإرادة، عوامل لإيجاد العصمة.

يقول الإمام عليّ‹ع› بهذا الشأن:

«التصبّر على المكروه يعصِم القلب»[١].

من الطبيعيّ أنّ تعويد النفس على تجنّب البذخ والمفاسد، وتعويد الإنسان نفسه على الحياة الفاعلة البنّاءة ومقاومة الصِّعاب والمكاره، هي رياضة تقوّي في الإنسان إرادته[٢]. وقوّة الإرادة هذه تستوجب أن يحصل الإنسان على مناعة تحصّن روحه ونفسه إزاء الأمراض الروحيّة.

لقد صرّح القرآن الكريم بأنّ الصيام هو إحدى الممارسات التي تمنح الإنسان قدرة «التصبّر على المكروه»، وتعطيه القدرة على مقاومة الصعاب، وتوجِد فيه المناعة النفسيّة ومَلَكة التقوىٰ. فمن وجهة نظر القرآن يقود تحمّل مشاقّ الصوم إلى إيجاد مَلَكة التقوىٰ في الإنسان[٣].

بناءً على ذلك، يتبيّن أنّ العامل الأصلّي والجذر الواقعيّ لملكة العصمة هي إرادة الإنسان وحرّيّته في الاختيار، فهذه هي الإرادة والاختيار اللذان ينقلان الإنسان من مرتبة، «الإيمان» إلى مرتبة «التقوىٰ»، من خلال

---

(١) بحار الأنوار: ٧٧ / ٢٢٧، مؤسّسة الوفاء، بيروت.

(٢) يقول الإمام عليّ‹ع› في وصيّته للإمام الحسن‹ع›: «وعوّد نفسك التصبّر على المكروه، فنعمَ الخلق الصبر».

(٣) قوله تعالى: ﴿يا أيّها الذين آمنوا كُتب عليكم الصيامُ كما كتب على الذين من قبلكم لعلّكم تتّقون﴾ البقرة: ١٨٣.

تكرار العمل الصالح واجتناب الذنوب. وبالحرص على مَلَكة «التقوىٰ» والحفاظ عليها يبلغ مرتبة «اليقين»[1]. وعندما يصل إلى مرتبة «اليقين» التي تُعدّ أوج التكامل الإنسانيّ، لا يكتفي بإدراك حقائق الوجود ـ ومن بينها مفاسد المحرّمات ـ بل تراه يلمسها ويعيشها.

وعندما ينضمّ هذا النوع من الإدراك إلى تلك الإرادة القويّة التي حصلت للإنسان عن طريق بلوغه مرتبة «اليقين» فستتوفّر للبشر أكمل ضروب الحصانة والمناعة، أي «العصمة المطلقة».

لهذا جاء في الحديث القدسيّ ما معناه أنّه لو كُشف الغطاء، ورآني خلقي وأيقنوا، وشاهدوا الجنّة والنار عياناً لما أتىٰ أحد منهم سوءً أبداً[2].

وبذلك يتّضح أنّ عصمة الأنبياء والأئمّة: ليست معلولة لعامل الوراثة والنسب، كما أنّها ليست معلولة لقفزة في (الجينات) الوراثيّة أو أنّها نتيجة امتياز جسميّ وروحيّ لشخص المعصوم، كما هي ليست نتيجة لتشدّد الله حياله، أو ثمرة لعلم خاصّ وهبة الله لشخص المعصوم وحده. فهذه الضروب من التفسير والتعليل قبل أن ترفع الستار عن سرّ العصمة، تراها تغمط هؤلاء القادة الإلهيّين الكبار حقّهم، وتقلّل من قيمة مجاهداتهم، حين ترفعهم إلى ما فوق مرتبة البشريّة، بحيث يفقدون أهليّتهم لأن يكونوا للإنسان إماماً وقدوة.

عصمة المعصومين عليهم السلام معلولة لإرادتهم واختيارهم، وهي ثمرة لجهودهم المتواصلة وتفانيهم العظيم في سبيل الله (تعالى).

---

(١) ينظر: مباني خداشناسی [مباني معرفة الله] للمؤلّف، الفصل الخامس، مراتب معرفة الله.

(٢) انظر كنز العمّال: ١٠ / ٢٧٢.

العصمة في جملة واحدة: معلولة لحسن اختيار الإنسان، لا أنّ حسن الاختيار معلول للعصمة.

جواب عن إشكال

لازمة تفسير العصمة بالمعنى الذي مرّ هو أن تظهر هذه المَلَكة بعد مدّة من الزمان يقضيها الإنسان في السعي والمجاهدة وتقوية الإرادة، بعد أن يتحوّل من مرتبة التقوىٰ إلى مرتبة «اليقين». أما قبل ذلك فلا أثر للعصمة ولا وجود.

وقد تضمّنت الروايات الإسلاميّة الإجابة عن هذا السؤال، بما يمكن تلخيصه بما يلي: إنّ لحسن اختيار الإنسان في نظام الخلقة والتكوين دوراً مؤثّراً في حياته الماديّة والمعنويّة، حتّى في تلك المراحل التي تسبق عمله. وبتعبير علميّ، إنّ عمل الإنسان وحسن اختياره وإن كانا متأخّرين زمنيّاً عن زمان العصمة، إلّا أنّهما مؤثّران في عصمته على نحو الشرط المتأخّر.

وبعبارة أُخرى: عندما يعلم الله النهج الذي سوف يختاره الإنسان في مستقبل حياته فإنّه يكتنفه باللطفّ والعناية والوقاية من المزالق، منذ اليوم الأوّل من حياته، وبالقدر الذي يتناسب مع ميزان حسن اختياره وما سيصدر عنه من جهد في المستقبل، على هذا السبيل.

يصرّح الإمام الباقر بهذه الحقيقة في قوله عليه السلام:

«إذا علم الله تعالى حسن نيّة من أحد اكتنفه بالعصمة»[1].

---

(١) بحار الأنوار: ٧٨ / ١٨٨، مؤسّسة الوفاء، بيروت.

والاكتناف بمعنىٰ الإحاطة، ومعنى الحديث أن الله (سبحانه) حين يعلم من الإنسان حسن النيّة، تراه يحوطه بسدٍّ محكم من التقوىٰ ومن مَلَكة العصمة يعصمانه من الوقوع في الخطأ والذنب.

ولكنّ النقطة الدقيقة التي ينبغي ملاحظتها أنّ هذه العصمة التي تكون للإنسان قبل بلوغ مرتبة «التقوىٰ» و «اليقين» تختلف عن تلك العصمة الحاصلة نتيجة التقوىٰ واليقين. وفي الحقيقة إنّ العصمة الثانية، هي نتيجة العصمة الأُولى.

وبهذا الأسلوب تتّضح فلسفة العصمة من الخطأ والاشتباه أيضاً. وذلك بالصيغة التي يعمد فيها الله (سبحانه) إلى حفظ هؤلاء الأفراد الذين يريد أن يختارهم قادة وأئمّة لسائر الناس، من الخطأ بالضرورة؛ لما علم منهم من حسن اختيارهم؛ ولما يريد لهم (سبحانه) من إيكال قيادة الآخرين إليهم.

وفي كلّ الأحوال، يرتبط التوفيق والحصانة اللذان نبحثهما بميزان حسن انتخاب الإنسان نفسه، زيادةً ونقصاً، وبتعبير الإمام الصادق عليه السلام:

«إنّما قدّر الله عونَ العباد على قدر نيّاتهم؛ فمن صحّت نيّته تمّ عون الله له، ومن قصرت نيّته، قصر عنه العون بقدر الذي قصّر»[1].

وكذلك يعبّر عن هذا المعنىٰ حديث للإمام عليّ عليه السلام يقول فيه:

«على قدر النيّة تكون من الله العطية»[2].

---

(١) بحار الأنوار: ٧٠ / ٢١١، مؤسّسة الوفاء، بيروت.

(٢) غرر الحكم، الحديث رقم ٦١٩٣.

إنّ الذي يؤيّد جوابنا عن الإشكال الآنف بصراحة، هي الجمل الأُولى التي يُفتتح بها دعاء النُّدبة.

في بداية الدعاء حديث عن عهد عاهده الله أولياءه، ثمّ تتحدّث فقرات الدعاء بعد ذلك صراحة عن أنّ الله (سبحانه) حين علم الوفاء من هؤلاء في مستقبل حياتهم، شملهم بعناياته وأسبغ عليهم كراماته، وكان من بين ما اكتنفهم به هبوط الملائكة ونزول الوحي عليهم[1].

تبقىٰ في نهاية هذا القسم مسألتان من الضروريّ الانتباه إليهما، هما:

علاقة العصمة بالتوفيق

جاء تفسير العصمة في عدد من الروايات والأحاديث الإسلاميّة، على أنّها موهبة إلٰهيّة. ومن بين هذه الأحاديث نشير إلى ما يلي:

١ ـ عن حسين الأشقر، قال: قلت لهشام بن الحكم: ما معنىٰ قولكم إنّ الإمام لا يكون إلّا معصوماً؟ قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن ذلك فقال:

المعصوم هو الممتنع بالله من جميع محارم الله[2].

٢ ـ وعن الإمام عليّ عليه السلام قال:

«من أُلهم العصمة أمِنَ الزلل»[3].

(١) تتّضح هذه الفكرة على نحو أفضل، حين تقرأ المقاطع الأُولى من دعاء الندبة بدقّة.

(٢) بحار الأنوار: ٢٥ / ١٩٤ ـ ١٩٥.

(٣) غرر الحكم، الحديث رقم ٨٤٦٩.

٣ـوعنه أيضاً، قال:

«من العصمة تعذّرُ المعاصي»[١].

هذه الروايات لا تتنافىٰ مع ما ذكر في بحث جذر العصمة وأصلها من هذا القسم؛ لأنّنا نؤمن أيضاً بأنّ العصمة تكون بالتوفيق الإلٰهيّ كما أشارت الروايات. ومردّ ذلك أنّ العصمة، شأنها شأن سائر ظواهر الوجود، تستند إلى خالق الكون. ولا مراء أنّ الإنسان المعصوم لا يسعه أن يكون معصوماً من اقتراف الذنوب والاشتباهات، من دون توفيق الله.

وإنّما القضيّة التي نبحث فيها هي أين يكمن منشأ هذا اللطف والتوفيق؟ وما هو أصلها؟ نكرّر في هذا المجال ما سبق أن ذكرناه حول «الهداية» و «الضلال». لقد ذكرنا هناك أنّ الهداية والضلال، وإن كانا موصولَين بالله، أسوةً ببقيّة الظواهر، وأنّ من يشأ الله يهديه، ومن يشأ يضلّه، إلّا أنّا ذكرنا أنّ المنشأ الأصليّ لذلك هو الإنسان نفسه. فالله حكيم، وإرادته ومشيئته لا يمضيان هكذا جزافاً، فيضلّ أحداً ويهدي الآخر من دون علّة، بل تقوم إرادة الله على أساس الحكمة، وإنّ أصل الهداية والضلال في الواقع، هو اختيار الإنسان وعمله.

وعلى المنوال نفسه، فإنّ العصمة أيضاً هي ظاهرة إلٰهيّة تحصل بتوفيق الله، بَيد أنّ أصلها يكمن في اختيار الإنسان وعمله.

---

(١) بحار الأنوار: ٧٣ / ٣٦٤.

الخصائص الجسميّة والروحيّة للأنبياء

المسألة الأُخرى التي من الضروريّ أن نشير إليها في خاتمة هذا القسم، تتمثّل في أنّه ليس هناك ما يمنع ـ في ضوء ما مرّ سابقاً ـ من أن يتّصف القادة الإلٰهيّون والإنسان الكامل ببعض المزايا الجسميّة والروحيّة، كما هو حاصل بالفعل. ولكن هذه المزايا ترجع ـ وفاقاً للتحليل الذي مرّ ـ إلى اختيار هؤلاء وعملهم. وقد صرّح الإمام الصادق عليه السلام بذلك في ردّه على الرجل الماديّ (الزنديق).

سأل الزنديقُ الإمامَ بقوله: فما بال ولد آدم فيهم شريف ووضيع؟

قال أبو عبدالله عليه السلام: الشريف المطيع، والوضيع العاصي.

قال: أليس فيهم فاضل ومفضول؟

قال عليه السلام: إنّما يتفاضلون بالتقوىٰ.

قال: فتقول: إنّ ولد آدم كلّهم سواء في الأصل لا يتفاضلون إلّا بالتقوىٰ؟

قال عليه السلام: نعم، إنّي وجدت أصل الخلق التراب، والأب آدم والأُمّ حوّاء، خلقهم إلٰه واحد، وهم عبيده. إنّ الله (عزّوجلّ) اختار من ولد آدم أُناساً طهّر ميلادهم، وطيّب أبدانهم، وحفظهم في أصلاب الرجال وأرحام النساء، أخرج منهم الأنبياء والرسل، فهم أزكىٰ فروع آدم. ما فعل ذلك لامرٍ استحقّوه من الله (عزّوجلّ)، ولكن علم الله منهم ـ حين

ذرأهم ـ أنّهم يطيعونه ويعبدونه ولا يشركون به شيئاً ، فهؤلاء بالطاعة نالوا من الله الكرامة والمنزلة الرفيعة عنده، وهؤلاء الذين لهم الشرف والفضل والحسب، وسائر الناس سواء إلّا من اتّقى الله[1].

(١) بحار الأنوار: ١٠ / ١٧٠، مؤسّسة الوفاء، بيروت.

الخلاصة

١ ـ معنى كلمة «العصمة» المنع والحفظ من المكاره والمساوئ، أمّا في مضمار البحث العقيديّ بشأن الأنبياء وخلفائهم الخاصّين، فتعني أنّ هؤلاء محصّنون من أمرين؛ الأوّل الذنب، والثاني الاشتباه.

٢ ـ يتمثّل الدليل على لزوم عصمة الأنبياء من الخطأ والاشتباه بأنّ الناس، في غير هذه الحالة، لا يمكنهم الركون إلى ما يصدر عن الأنبياء، ولا يطمئنّون إلى أنّ ما يقولونه وحيّ من الله.

٣ ـ دليل عصمة الأنبياء من الذنوب هو أنّ هؤلاء إن لم تكن لهم حصانة تقيهم من الغرق في الأدناس، فلا يمكنهم أن ينهضوا برسالة إنقاذ الغرقى، وإيصالهم إلى شاطئ التكامل.

٤ ـ العصمة من الاشتباه جبريّة؛ لأنّ لازمة الاشتباه هي عدم المعرفة والاختيار.

٥ ـ أمّا العصمة من الذنوب فهي اختياريّة، وإلّا فلو كانت جبريّة فإنّها علاوة على ما تفضي إليه من فقد الأنبياء للقيمة الإنسانيّة، فإنّ المعصوم جبراً لا يستطيع أن يكون إماماً وأُسوة للإنسان الحرّ المختار.

٦ ـ تذهب النظريّة الأُولى في فلسفة العصمة، إلى أنّ منشأ العصمة هو

العلم بمفاسد الذنوب.

٧ـ يرِد على النظريّة الأُولى اعتراضان، الأوّل: إنّ الإرادة هـي التي تمنع تحقّق الذنب وليس العلم؛ فالعلم لا يستطيع مهما كان قويّاً أن يحول بين الإنسان واقتراف الذنب، إذا كانت إرادة الإنسان ضعيفة. والثاني: لو سُلّم بأنّ العلم هو أساس العصمة وأصلها، فعندئذ يعود السؤال: وما هو منشأ هذا العلم؟

٨ـ النظريّة الثانية: تفيد بأنّ الكمالات المعنويّة والروحـيّة للأنـبياء معلولة لعوامل مختلفة من قبيل الوراثة، والتربـية، وعـلل أُخـرى غـير معلومة، والموهبة الإلٰهيّة. فهذه العناصر هي التي تستوجب تكوّن مَلَكة العصمة.

٩ـ لا يمكن القبول بالنظريّة الآنفة؛ لأنّ العاملَين الأوّل والثاني غير متحقّقين بشأن آدمﷺ، والعامل الثالث غير قابل للإثبات، أمّا الرابع فلا يسعه أن ينهض ببيان فلسفة العصمة؛ لأنّ تحقّقه في أيّ إنسان يفضي إلى عصمته.

١٠ـ النظريّة الثالثة: تذهب إلى أنّ منشأ العصمة هو التوفيق واللّطف الإلٰهيّ. وموجبات هذا اللطف هي المزايا الجسميّة والروحيّة للـمعصوم، وعلمه بمفاسد الذنوب، وتأكيد هذا العلم بـواسـطة الوحـي أو الإلهـام، وأخيراً مؤاخذته على ترك الأُولىٰ.

هذه النظريّة لا يسعها هي أيضاً أن تكشف عن سرّ العصمة، ويمكن الردّ عليها بما جاء في الردّ على النظريّتين قبلها.

١١ – النظريّة الرابعة التي استنبطها الكاتب من الروايات الإسلاميّة، تنظر إلى العصمة على أنّها نوع من الحصانة النفسيّة.

ولإرادة الإنسان دور مصيريّ حاسم في تكوّنها.

وهذه الرؤية تتّضح من خلال مجموع مقدّمات، هي:

أ: كما يستطيع الإنسان أن يقي جسمه من الأمراض المختلفة عبر التلقيح بالأمصال الواقية، فكذلك يستطيع أن يقي نفسه من الإصابة بالأمراض النفسيّة عبر ممارسات خاصّة.

ب: توصل التقوىٰ والعدالة والعصمة إلى أصل وأساس واحد يتمثّل بالمَلَكة الثابتة المحكمة التي تصون الإنسان من الوقوع في رجس الذنوب.

ج: تتكوّن المَلَكات النفسيّة للإنسان، السيّئة والحسنة، على أثر تكرار عمل معيّن. فعندما تظهر في الإنسان ملكة التقوىٰ والعصمة يتعوّد على الطهارة واجتناب الذنوب.

وإذا قويت هذه الملكة يبلغ الإنسان «العصمة المطلقة».

د: يقود حسن اختيار الإنسان في علم الله ـ على نحو الشرط المتأخّر ـ إلى أن يعصم الله أُولئك النفر من البشر الذين يعلم أنّهم سيبلغون العصمة المطلقة في مستقبل حياتهم، من أنواع المزالق ويقيهم من الخطأ والسقطات.

هـ: العصمة كسواها من الظواهر، مخلوقة لله، وهو الذي يوجدها، بَيد أنّها مثل الهدايةوالضلال: أصلها بيد الإنسان.

القِسمُ السَّادِسُ

وجُوبُ الإيمانِ بجَمِيعِ الأنبِياءِ

يتوفّر هذا القسم على بحث أربع مسائل، هي:

١ ـ مرافقة الوحي والنبوّة للإنسان على مدار التاريخ.

٢ ـ تعداد الأنبياء والرسل الإلهيّين.

٣ ـ وجوب الإيمان بجميع الأنبياء.

٤ ـ فلسفة الإيمان بأنبياء ما قبل الإسلام.

الوحي والنبوّة على مدار التاريخ

يتواشج تاريخ الإنسان مع تاريخ الوحي والنبوّة من وجهة نظر القرآن. فمنذ اللحظة التي وُجد فيها البشر، كان الوحي إلى جواره، بوصفه برنامجاً لتكامله.

يقول القرآن في هذا المضمار:

﴿وإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلّا خَلا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[1].

---

(١) فاطر: ٢٤.

والإمام عليّ عليه السلام يشير إلى هذه الحقيقة في مواطن متعدّدة، حيث نقرأ في نهج البلاغة:

«ولم يُخْلِ الله (سبحانه) خلقَه من نبيّ مرسل، أو كتاب منزل، أو حجّةٍ لازمة، أو محجّة قائمة. رسل لا تقصّر بهم قلّةُ عددهم ولا كثرةُ المكذّبين لهم، من سابق سُمّي له مَن بعده أو غابرٍ عرّفه مَن قبله... إلى أن بعث الله سبحانه محمّداً رسول الله صلى الله عليه وآله لإنجاز عِدته وتمام نبُوّته»[1].

وجاء في خطبة أُخرى:

«ولم يخلهم بعد أن قبضه [أي آدم] ممّا يؤكّد عليهم حُجّة ربوبيّته، ويصل بينهم وبين معرفته، بل تعاهدهم بالحجج على ألسن الخيرة من أنبيائه، ومتحمّلي ودائع رسالاته، قرناً فقرناً»[2].

ونقرأ في خطبة ثالثة:

«كلّما مضىٰ منهم سلَف، قام منهم بدين الله خلَف، حتّى أفضت كرامة الله سبحانه وتعالى إلى محمّد صلى الله عليه وآله»[3].

تعداد الأنبياء والرسل

من المشهور أنّ عدد مَن بعث الله من الأنبياء هو (١٢٤٠٠٠) نبيّ.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة رقم ١.

(٢) نفس المصدر، الخطبة رقم ٩١.

(٣) نفس المصدر، الخطبة رقم ٩٤.

والأصل في هذه الشهرة يعود إلى روايات عن المعصومين وردت في هذا المجال. وفيما يلي عدد من الروايات التي تؤيّد هذا العدد:

١ ـ بالإسناد إلى دارم، عن الإمام الرضا عليه السلام، عن آبائه عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال:

«خلق الله عزّوجلّ مائة ألف نبيّ وأربعةً وعشرين ألف نبيّ، أنا أكرمهم على الله»[1].

٢ ـ عن أبي بصير، عن ا لإمام الصادق عليه السلام وعن أبي حمزة، عن الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام قالا:

«من أحبّ أن يُصافحه مائة ألف نبيّ وأربعة وعشرون ألف نبيّ فليزُر قبر أبي عبدالله الحسين بن عليّ عليه السلام في النصف من شعبان»[2].

٣ ـ عن الإمام الباقر عليه السلام عن النبيّ صلى الله عليه وآله قال:

«كان عدد جميع الأنبياء مائة ألف نبيّ وأربعة وعشرين ألف نبيّ، خمسة منهم أولو العزم»[3].

وفي «الكامل» نقل ابن الأثير رواية عن أبي ذرّ تؤيّد العدد المذكور[4]. وفي كلام لابن عبّاس ذكر فيه أنّ عدد الأنبياء؛ هو (١٢٤٠٠٠) نبيّ[5].

---

(١) بحار الأنوار: ١١ / ٣٠، مؤسّسة الوفاء، بيروت.

(٢) نفس المصدر، نقلاً عن كامل الزيارة ص ٦٣، بنقل عن إقبال الأعمال.

(٣) بحار الأنوار: ١١ / ٤٣ نقلاً عن بصائر الدرجات ص ٣٣.

(٤) الكامل: ابن الأثير: ١ / ٢٨.

(٥) بحار الأنوار: ١١ / ٤٨.

قال المرحوم الشيخ الصدوق في كتابه «الاعـتقادات» بـالاستناد إلى هذه الروايات، ما نصّه: «اعتقادنا في عدد الأنبياء أنّهـم مـائة ألف نـبيّ وأربعة وعشرون ألف نبيّ، ومائة ألف وصيّ وأربعة وعشرون ألف وصيّ، لكلّ نبيّ منهم وصيّ»[1].

على فرض التسليم بصحّة سند الروايات المذكورة، فلا يسعنا أن نقبل ما ذكر فيها على أنّه دليل قطعيّ على عدد الأنبياء، لأنّ اليقين ضروريّ في المسائل العقائديّة، وهذه الروايات لم تبلغ حدّاً يبعث على اليقين بالإضافة إلى ذلك فثمّة روايات أُخرى تنصّ على أنّ عدد الأنبياء أكثر أو أقلّ ممّا توفّرت على ذكره المجـموعة الأُولى؛ فـقد ذكـر في بـعضها أنّ عـددهم (٨٠٠٠)[2] نبيّ، وفي بعضها الآخر (٣٢٠٠٠٠)[3] نبيّ، وفي قسم منها أنّهم (١٤٠٠٠٠) نبيّ[4].

وذكر الشيخ الطبرسيّ في «مجمع البيان» أنّ الأخبار في عدد الأنبياء مختلفة، فمنها ما ذكر أنّهم (١٢٤٠٠٠) نبيّ، وفي بعضها ذكر أنّهم (٨٠٠٠) نبيّ.

وعلى أيّ حال، فليس بين أيدينا دليل قطعيّ على عدد الأنبياء. بَيد أنّ الثابت أنّ جميع الأقوام كان لهم على مرّ التاريخ أنبياء، وهـذا المـقدار يكفي لضرورة الاعتقاد بـ«النبوّة العامّة» والإيمان بجميع أنبياء الله.

---

(١) بحار الأنوار: ١١ / ٢٨، نقلاً عن اعتقادات الشيخ الصدوق ص ٩٦.

(٢) نفس المصدر ص ٣١.

(٣) المصدر السابق ص ٦٠.

(٤) بحار الأنوار: ١٦ / ٣٥.

وجوب الإيمان بجميع الأنبياء

من وجهة نظر القرآن الكريم لا يكفي الإيمان برسالة نبيّ الإسلام صلى الله عليه وآله وحده في ميدان الاعتقاد بأصل النبوّة، بل يذهب هذا الكتاب الإلهيّ إلى ضرورة الإيمان بجميع أنبياء الله.

نقرأ في القرآن الكريم:

﴿قُولُوا آمَنّا بالله وَمَا أُنْزِلَ إلينا وَما أُنْزِلَ إلى إبراهيمَ وإسماعيلَ وإسحاقَ ويعقوبَ والأسباطِ وَما أُوتيَ موسى وعيسى وما أُوتيَ النبيّونَ مِن رَبِّهم لا نُفَرِّقُ بينَ أحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾[1].

كما ذهب القرآن إلى أنّ من ينكر أحد الأنبياء فإنّه كمن أنكر الجميع؛ والمنكر كافر. يقول تعالى:

﴿إنّ الذين يَكْفُرون باللهِ ورُسُلهِ وَيُريدون أن يُفرِّقُوا بينَ اللهِ وَرُسُلِه ويقولون نؤمن ببعضٍ ونكفر ببعضٍ... أولئك هُمُ الكافرون حقّاً﴾[2].

وعن الإمام الصادق عليه السلام قوله في هذا الشأن:

«اعلموا أنّه لو أنكر رجلٌ عيسى بنَ مريم عليه السلام، وأقرّ بمن سواه من الرسل لن يؤمن»[3].

---

(١) البقرة: ١٣٦.

(٢) النساء: ١٥٠ـ ١٥١.

(٣) أُصول الكافي: ١ / ١٨٢.

فلسفة الإيمان بالأنبياء السابقين

ما هي ضرورة الإيمان بنبيّ أو بأنبياء لم تَعُد كتبهم موجودة بين أيدينا؟ وحتّى على فرض اطّلاعنا ومعرفتنا بأحكام وتعاليم أُولئك الأنبياء فنحن غير ملزمين بالعمل بها. فما هي ـ إذن ـ آثار إيماننا بنبوّتهم في حياتنا، حتّى يؤكّد القرآن الكريم على ذلك كلّ هذا التأكيد؟ هل الإيمان بالأنبياء جميعاً ضروريّ لأنّه من لوازم الإيمان بالله (سبحانه) كما أوضحنا ذلك في القسم الأوّل من الكتاب، أم هو ضروريّ لأنّ هذا الإيمان لازمة لصدق نبيّ الإسلامﷺ؟ أم إنّ لهذه العقيدة موضوعيّة في الرؤية الكونيّة التوحيديّة؟

الذي يبدو أنّ الرأي الأخير هو الذي يتّسم بالصحّة؛ ومعنىٰ ذلك أنّ الإيمان بجميع الأنبياء كما يُعتبر لازمة من لوازم الإيمان بالله وبخاتم الأنبياء، فإنّ له أيضاً موضوعيّة في الرؤيّة الكونيّة التوحيديّة. ومن أجل توضيح هذه المسألة من اللازم أن تتّضح أوّلاً هويّة المجتمع البشريّ وحقيقته في الرؤية القرآنيّة، فإذا ما اتّضحت هذه الهويّة والحقيقة يتحدّد في هذا المضمار دور الإيمان بجميع الأنبياء الإلٰهيّين.

المجتمع في الرؤية القرآنيّة

المجتمع في الرؤية القرآنيّة هو كيان حيّ منفصل عن أفراده، يتّسم بالحياة ويتحرّك صوب التكامل، على أساس قوانين معيّنة وثابتة[1].

---

(١) ينظر: الميزان ٤ / ١٠٢؛ قيام وانقلاب مهدي [النهضة وثورة المهديّ] ص ١١

وبتعبيرٍ آخر، إنّ التاريخ هو حركة متواصلة ومسار مترابط يفضي إلى انتصار التوحيد والحقّ والعدالة، حيث تنهار عروش الظلم والشرك، وتقوم على أنقاضها الحكومة العالميّة، على أُسس التوحيد وحاكميّة الله على البشر[1].

تستلزم الحركة الطبيعيّة للتاريخ، من وجهة نظر القرآن، زُهوقَ الباطل في أبعاده المختلفة، واستقرار الحقّ في أرجاء العالم.

هذه الواقعيّة يجسّدها القرآن الكريم من خلال مثال بسيط، بَيد أنّه يتّسم بعمق كبير، حيث يشير إلى أنّ مثَل «الحقّ» و «الباطل»، على مدار التاريخ والزمان، كمثل الماء والزَّبَد الذي يطفو على سطحه في أثناء جريانه؛ فعندما تهطل الأمطار على شكل سيل منهمر في مجرىٰ النهر، تطفو على سطح الماء فقاعات فارغة، ويغطي الماء زبَد كثير. بَيد أنّ استمرار حركة السيل تفضي بشكلٍ طبيعيّ إلى انطفاء تلك الفقاعات واضمحلالها حتّى تتلاشىٰ. وكذلك الحال في تاريخ البشر؛ حيث يبدأ الصراع بين جناحَي الحقّ والباطل، ثمّ يمتدّ هذا الصراع، ليعبّر الباطل عن نفسه ويسدل على الحقيقة ستاراً بوجهٍ خدّاع مزوّر، ولكن بباطن أجوف فارغ يشبه الفَقاقيع والزبد تماماً. لكنّ المآل الذي يحكم المسار الطبيعيّ للتاريخ والحركة التاريخيّة، هو اضمحلال الباطل وتلاشيه، واستقرار الحقّ

---

(١) قوله تعالى: ﴿ولقد كَتبنا في الزَّبور من بعد الذكرِ أنّ الأرضَ يرثها عبادي الصالحون﴾ الأنبياء: ١٠٥.

والعدالة في العالم[١].

ولكن ينبثق هنا سؤال، فإذا قبلنا أنّ التاريخ مسار متراصّ ينمو بشكل طبيعيّ ويفضي إلى انتصار الحقّ والعدالة، فكيف يمكن تفسير حرّيّة أفراد المجتمع واختيارهم؟

وهل يتحمّل الفرد مسؤوليّة الإصلاح والحركة في المجتمع أم لا؟

الجواب: في الوقت الذي ينظر فيه القرآن الكريم إلى التاريخ والمجتمع ككائن حيّ يواصل مسيرته التكامليّة على أساس قوانين ثابتة لا يمكن اجتنابها، تراه يؤمن في الوقت نفسه بمسؤوليّة الإنسان، وينظر إليه على أنّه المسؤول عن انحطاط المجتمع أو تكامله، وذلك بالمعنىٰ الذي تكون فيه القوانين الحاكمة على المجتمع معلولة لتوجّهات وأفعال البشر واحداً واحداً، بحيث يكون بمقدور الإنسان أن يغيّر مصير المجتمع باستخدام الإرادة وحرّيّة الاختيار اللذين يتّسم بهما.

يكتب الأُستاذ الشهيد مرتضىٰ مطهّري في هذا الشأن:

«بالرغم من أنّ التاريخ يتحرك صوب التكامل، إلاّ أنّ هذا المسير التكامليّ ـ خلافاً للنظرية الآليّة ـ ليس جبرياً لايتخلّف. ومعنى ذلك أنّه ليس من الضروريّ لكلّ مجتمع أن يكون في كلّ مرحلة من المراحل التاريخية أكثر كمالاً من المرحلة السابقة. ومردّ ذلك أنّ العامل الأساس في حركة التاريخ هو الإنسان. والإنسان كائن مختار حرّ له القدرة على الاختيار، وبذلك يخضع التاريخ في

(١) قوله تعالى: ﴿وأمّا ما ينفع الناسَ فيمكثُ في الأرض﴾ الرعد: ١٧.

حركته للتذبذب والاهتزاز؛ فهو يتحرك إلى الأمام مرة، وإلى الوراء تارة أُخرى، ويميل يَمنةً حيناً ويَسرةً حيناً آخر. كما تراه يتحرك بسرعة مرة ويتباطأ مرةً أُخرى، بل يتّسم أحياناً بالركود والسكون.

وكذلك حال المجتمع الذي تراه ينهض في حالة ويصاب بالانحطاط في حالة أُخرى. وتاريخ الحضارات البشرية ليس أكثر من مجموعة محطّات صوب الرقيّ والتقدّم، تتلوها مجموعة محطّات انحطاط وتدهور، تفضي إلى انقراض الحضارة واضمحلالها.

ولكن مع ذلك، فإنّ الأمر هو كما ذهب إليه المؤرّخ والباحث المعاصر المشهور «توينبي» في قوله: إنّ انحطاط الحضارات وتدهورها ليس أمراً حتمياً لا يمكن اجتنابه. ولكن التاريخ البشريّ، في النهاية، يطوي في مسيره خطّاً تكاملياً يتحرك عليه»[1].

بتعبير أوضح، يمكن القول: إنّ المجتمع هو بمثابة إنسان كبير يتحرّك في مسار الزمان، ويواصل نموّه عبر ذلك. أمّا أفراد المجتمع فهم بمثابة خلايا بدن الإنسان، تشكّل كلّ مجموعة منها جزءاً من جسمه العظيم. والذي يحصل أنّ هذه الخلايا تتبدّل على مرّ التاريخ، مرّة واحدة كلّ عدّة سنوات، ولكن المجتمع يبقىٰ ماضياً في حياته مستمرّاً بها، حتّى يبلغ آخر المطاف من تكامله.

إنّ هذا الإنسان الكبير (المجتمع) يُصاب أحياناً، وعلى أمد الزمان

---

(١) قيام وانقلاب مهدي از ديدگاه فلسفه تاريخ [النهضة وثورة المهديّ من منظور فلسفة التاريخ] ص ٤٧ ـ ٤٨ مطبوعات صدرا.

وامتداد التاريخ، بالضعف والمرض والانحطاط، بَيد أنّه ـ إجمالاً ـ يطوي خطَّ سيرٍ تكامليّ يتحرّك فيه.

وما يمكن أن يقال باختصار هو أنّ بمقدور الإنسان أن يستفيد من حرّيّته في تعجيل حركة التاريخ وإنمائها.

كما أنّ بمقدوره أن يتحوّل إلى عنصر انحطاط يعوّق المجتمع ويدفعه إلى التوقّف والركود. ولكن ما دام هذا السكون والركود ممّا يتعارض وطبيعة المجتمع وبنيته التكوينيّة، فإنّه لا يدوم ـ هكذا ـ كما هو عليه الحال في الحركة الجبريّة.

وفي كلّ الأحوال، يستمرّ التاريخ في حركته التكامليّة حتّى تحقُّقِ النصر الكامل للحقّ والعدالة.

انطلاقاً من هذه الرؤية القرآنيّة بشأن التاريخ، نستطيع أن نتفهّم سرّ كلّ هذا التأكيد الذي أولاه هذا الكتاب السماويّ للإيمان بجميع الأنبياء، وما يتلألأ به تاريخهم من جهاد عظيم. فالإيمان بكلّ الأنبياء هو ـ وفق التفسير الذي مرّ ـ إيمان بمسارٍ تاريخيّ مترابط متواصل، انبثق من بين جناحَي الحقّ والباطل، منذ البداية الأُولى لتشكّل التاريخ والمجتمع، وسيبقىٰ مستمرّاً حتّى الانتصار النهائيّ للحقّ.

إنّ الإنسان الذي يؤمن بهذه العقيدة سيكون بمثابة حلقة ربط تصل مسارَ التاريخ بين الماضي والمستقبل. وهذا هو الإنسان الذي يستطيع، من موقعه هذا، أن يعجّل بلحظة الانتصار النهائيّ من خلال تقويته لجناح الحقّ، كما أنّ بمقدوره أن يؤخّر تلك اللحظة بموقف معاكس. وبذلك يرىٰ

أنّ لحركته وفعاله في المجتمع دوراً ايجـابيّاً مـصيريّاً، ممّـا يـدفعه لتـحمّل المسؤوليّة مهما كانت، وهو يتطلّع بأملٍ ورضىً إلى المستقبل المشرق الذي سيؤول إليه المجتمع.

وهكذا نجد أنّ الايمان بتاريخ الأنبياء يعبّر عن واحـد مـن الأركـان الأصيلة للعقيدة الإسلاميّة. ولهذا الإيمان أكبر الأثر في بناء المجتمع المنشود وصياغة الإنسان الكامل.

علاوة على ذلك يمكن أن تمثّل معرفة تاريخ الأنـبياء ـ الذيـن كـانوا وحدهم حُماة الحقيقة طوال التاريخ ـ تجربةً مفيدة وبنّاءة للآتين من بعدهم ممّن يَمضون على خطّهم، وذلك انطلاقاً من رؤية القرآن إلى التاريخ؛ هذه الرؤية التي تعتبر التاريخ كسائر الظواهر الوجوديّة الأُخرى، تتخلّله سنن وقوانين ثابتة غير قابلة للتغيير.

الخلاصة

١ـاقترن تاريخ الوحي من وجهة نظر القرآن بتاريخ الإنسان دائماً ، حيث كان هناك أنبياء لجميع الأُمم على طوال التاريخ.

٢ـليس هناك دليل قطعيّ يحدّد عدد الأنبياء بدقّة.

٣ـالإيمان بجميع الأنبياء ضروريّ من وجهة نظر القرآن الكريم؛ وإن إنكار أحد الأنبياء هو بمثابة إنكار لهم جميعاً.

٤ـالمجتمع في الرؤية الإسلاميّة هو كائن حيّ منفصل عن أفراده، له هويّته الخاصّة به؛ ويتحرّك وفق قوانين ثابتة، وهو يطوي مسيره التكامليّ الخاصّ.

٥ـلمّا كان الإنسان هو العامل الأصيل في حركة التاريخ ـ والإنسان كائن حرّ ـ فالمسار التكامليّ للتاريخ ليس جبريّاً إذَن.

٦ـإنّ الإيمان بجميع الأنبياء هو إيمان بمسارٍ تاريخيّ مترابط مستمرّ بين جناحَي الحقّ والباطل، ينتهي أخيراً بانتصار الحقّ وزُهوق الباطل.

٧ـلمّا كان للتاريخ قوانين ثابتة غير قابلة للتغيير، فإنّ معرفة تاريخ الأنبياء الإلهيّين ووعيه يمكن أن يكون تجربة قيّمة وبنّاءة لمن يأتي بعدهم، ويتحرّك على نهجهم.

اللّهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد، وتقبّل منّي، يا مبدّل السيّئات بالحسنات، يا أرحم الراحمين.

المؤلّف

٤ جمادى الآخرة ١٤٠١ هـ ق

فِهْرِس

اَلْمَصَادِرُ

فهرس المصادر

١ ـالقرآن الكريم.

٢ ـنهج البلاغة.

٣ ـالإتقان فيعلوم القرآن: السيوطي.

٤ ـاحياء فكر ديني: محمّد اقبال اللاهوري

٥ـالإرشاد للشيخ المفيد

٦ ـأُصول فلسفة وروش رئاليسم: العلّامة الطباطبائيّ، توضيحات

٧ ـالشهيد مرتضىٰ مطهّري.

٨ ـأُصول الكافي: الكليني.

٩ ـانسان موجود ناشناخته: الكسيس كارل.

١٠ ـبحار الأنوار: العلّامة المجلسيّ.

١١ ـپرسشها و پاسخهاي مذهبي: ناصر مكارم شيرازي وجعفر سبحاني.

١٢ ـ دائرة المعارف: فريد وجدي.

١٣ ـ ده گفتار: الشهيد مرتضىٰ مطهّري.

١٤ ـ روح القوانين: مونتسكيو.

١٥ ـ رهبري امت: جعفر سبحاني.

١٦ ـ شرح التجريد: العلّامة الحليّ.

١٧ ـ شرح نهج البلاغة: ابن أبي الحديد.

١٨ ـ غرر الحكم ودرر الكلم: الآمديّ.

١٩ ـ القاموس المحيط: الفيروزآباديّ.

٢٠ ـ قراردادهاي اجتماعيّ: جان جاك روسو.

٢١ ـ قيام وانقلاب مهدي (عج) از ديدگاه فلسفه تاريخ: الشهيد مرتضىٰ مطهّري.

٢٢ ـ الكامل: ابن الأثير.

٢٣ ـ كنزالعمّال: حسام الدين الهنديّ.

٢٤ ـ مفردات ألفاظ القرآن: الراغب الإصفهانيّ.

٢٥ ـ المقدمة: ابن خلدون.

٢٦ ـ الملل والنحلل: الشهرستانيّ.

٢٧ ـ المنقذ من الضلال: الغزاليّ.

٢٨ ـ الميزان: العلّامة الطباطبائيّ.

٢٩ ـ النهاية: ابن الأثير.

٣٠ ـ وسائل الشيعة: الشيخ الحرّ العامليّ.

٣١ ـ وَفَيات الأعيان: ابن خلّكان.